UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
DEPARTAMENTO DE LETRAS MODERNAS

ALEXANDRE GRUENBERG GOLOVATY

O Estado Israelita na Exegese Bíblica de Dom Isaac Abravanel
(Versão Corrigida)

São Paulo
2021

ALEXANDRE GRUENBERG GOLOVATY

O Estado Israelita na Exegese Bíblica de Dom Isaac Abravanel

(Versão Corrigida)

Dissertação apresentada à Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo para obtenção do
título de Mestre em Letras

Programa: Letras Estrangeiras e Tradução
Área de Concentração: Estudos Literários e
Culturais

Orientador: Prof. Dr. Moacir Aparecido
Amâncio

São Paulo
2021

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA
DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Anuência do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Alexandre Gruenberg Golovaty

Data da defesa: 16 / agosto / 2021

Nome do Prof. (a) orientador (a): Moacir A.

Amâncio _____

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 13 / outubro / 2021

(Assinatura do (a) orientador (a))

ALEXANDRE GRUENBERG GOLOVATY

**O Estado Israelita na Exegese Bíblica de Dom Isaac Abravanel
(Versão Corrigida)**

Dissertação apresentada à Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo para obtenção do
título de Mestre em Letras
Área de Concentração: Estudos Literários e
Culturais

Data da defesa: 16/08/2021.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Orientador Dr. Moacir Aparecido Amâncio
FFLCH - USP

Prof. Dr. Saul Kirschbaum
Externo

Prof. Dr. Francisco de Assis Moreno de Carvalho
Externo

A minha esposa e a meus pais.

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Doutor Moacir Aparecido Amâncio, pela orientação e trocas de conhecimentos.

À Professora Doutora Suzana Chwartz pela preciosa ajuda e recomendações iniciais.

Ao Dr. Marcus Hubner, pelo apoio e incentivo desde o início.

Ao amigo Mordechai Kaczala, o primeiro a despertar em mim a confiança de iniciar esta jornada.

À Dra. Carmia Kotler, amiga e conselheira.

Ao Rabino Oren Granit, meu mestre de todas as horas e circunstâncias.

RESUMO

A presente dissertação identifica na exegese bíblica de Dom Isaac Abravanel (1437-1508) elementos de um Estado preconizado para os israelitas no período bíblico. Seguindo seu longo comentário/sermão ao livro de Deuteronômio 16:18-20 e 17:8-20, tem-se um Estado constituído por tribunais e seus juízes, profetas e, eventualmente, um rei. Abravanel mostra-se extremamente crítico à opção pela monarquia, defendendo que, para os israelitas, o rei era absolutamente dispensável. A partir deste ponto, desenvolve um longo sermão em que defende alternativas de sistemas de governo às monarquias nacionais europeias. Abravanel as conheceu de perto como homem de Estado. Serviu diretamente aos reis Afonso V, de Portugal, e ao casal Fernando de Aragão e Isabel de Castela, na Espanha, como Ministro das Finanças. E soube usar sua experiência e conhecimento no desenvolvimento de uma filosofia política que vai desde a concepção do ser humano em seu estado de natureza, abordando a origem da dominação e perda da igualdade entre os homens, estabelecimento de estruturas de poder e submissão das vontades individuais, o processo civilizatório e o direito de resistência de um povo perante o tirano.

Palavras-chave: Poder. Tribunais. Juízes. Profetas. Monarquia.

ABSTRACT

The present dissertation identifies in the biblical exegesis of Don Isaac Abravanel (1437–1508) elements of a proposed State for the Israelites in the biblical period. Following his long commentary/sermon on the book of Deuteronomy 16:18-20 and 17:8-20, there is a State constituted by courts and their judges, prophets and, eventually, a king. Abravanel shows himself extremely critical of the option for the monarchy, arguing that, for the Israelites, the king was absolutely expendable. From this point onwards, he develops a long sermon in which he defends alternatives of government systems to European national monarchies. Abravanel knew them up close as a statesman. He served directly to Kings Afonso V of Portugal and the couple Ferdinand II of Aragon and Isabella I of Castile in Spain, as finance minister for these kings. And he knew how to use his experience and knowledge in the development of a political philosophy that ranges from the conception of the human being in his state of nature, addressing the origin of domination and loss of equality between men, establishment of power structures and submission of individual wills, the civilization process and the resistance right of a people before the tyrant.

Keywords: Power. Courts. Judges. Prophets. Monarchy.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
1.1 Sobre o uso do termo “Estado”	13
2 ASPECTOS BIOGRÁFICOS.....	15
2.1 Portugal	15
2.2 Espanha	15
2.3 O Édito de Granada	16
2.4 A liderança de Dom Isaac Abravanel na defesa da Comunidade Judaica.....	18
3 PENSAMENTO POLÍTICO DE DOM ISAAC ABRAVANEL	20
3.1 O Estado de Natureza.....	20
3.2 A Liderança na Israel Bíblica.....	25
4 O SISTEMA JUDICIAL NA ISRAEL BÍBLICA	28
4.1 A Estrutura Judicial.....	28
4.2 Da Nomeação dos Juízes	28
4.3 O Grande Sanhedrin: Considerações Preliminares	30
4.4 Estrutura e Prerrogativas do Grande Sanhedrin.....	34
4.5 O Alcance e a Eficácia das Decisões do Sanhedrin	41
5 OS PROFETAS NA ESTRUTURA ESTATAL	46
5.1 O Profeta nas Decisões dos Tribunais.....	47
6 O REI.....	53
6.1 Contradição entre Teoria e Práxis	53
6.2 Os Textos em contradição.....	55
6.2.1 1º A explicação dada por Sifri	55
6.2.2 2º A opinião: Tossefta do Tratado Talmúdico de Sanhedrin e acompanhada por Maimônides	58
6.2.3 3º A opinião de Nachmânides.....	60
6.2.4 4º Paulo Burgense:.....	62
6.2.5 5º Rabenu Nissim de Girona.....	63
6.2.6 Um forte argumento contra os defensores da Monarquia.....	65
6.2.7 Conclusão: O Sentido deste Debate.....	66
6.2.8 A Resposta Exegética de Dom Isaac Abravanel à contradição das Escrituras	68
7 SESSÃO FILOSÓFICA POLÍTICA	70
7.1 Introduções.....	70

7.2 A Experiência em governos de muitos e temporários	72
8 A GÊNESE DOS REINADOS	79
9 O REI PARA OS ISRAELITAS	81
9.1 Referências Bíblicas invocadas por Dom Isaac Abravanel.....	84
9.2 A Experiência da Monarquia na Israel Bíblica	85
10 A INTERPRETAÇÃO DA PARASHAT HAMELECH (O TRECHO DO REI)	88
10.1 Leis e preceitos <i>a posteriori</i>	88
10.2 A demonstração da tese de Abravanel.....	92
10.3 Conclusões da exegese do texto.....	95
11 AS MEDIDAS DE CONTENÇÃO DO PODER DO REI.....	97
11.1 A escolha do rei	97
11.2 Os Cavalos, as Mulheres e o Tesouro do Rei	97
12 O DIREITO DE RESISTÊNCIA	100
13 CONCLUSÃO.....	108
REFERÊNCIAS.....	113

1 INTRODUÇÃO

Abravanel é o nome de uma família judaica oriunda de Sevilha na Espanha. Diziam seus membros serem descendentes da casa dos reis da Judeia, dinastia do Rei David. Shmuel Abravanel trocou Sevilha por Valencia, e seu filho Yehudá deixa Valencia emigrando para Lisboa, em Portugal, onde ocupou o importante posto de tesoureiro-mor das finanças de Dom Afonso V, rei de Portugal. Em Lisboa, nasce seu filho Isaac, que viria ser conhecido como Dom Isaac Abravanel.

Dom Isaac Abravanel foi um pensador judeu, líder comunitário e um homem de Estado. Sua vasta obra inclui a exegese bíblica, filosofia, comentários ao Guia dos Perplexos de Maimônides e mística judaica. Nasceu em Lisboa, em 1437, e morreu em Veneza, em 1508, aos 71 anos. Recebeu uma sólida e consistente educação. Teve acesso aos grandes sábios judeus de sua época. Ainda muito jovem, estudou as diversas obras filosóficas então disponíveis e iniciou sua produção literária.

O presente trabalho recorta desta vasta obra um sermão em meio a sua exegese bíblica. Uma licença textual, em que, diante da necessidade de se expandir em palavras, seu autor pede escusas ao leitor. É o que faz Dom Isaac Abravanel quando coloca sobre si a necessidade de sair da exegese para abrir passagem em longas considerações acerca da natureza das monarquias, de sua legitimidade moral e aplicabilidade. Daqui nasce o primeiro intento deste trabalho: extrair o pensamento político presente na exegese bíblica de Dom Isaac Abravanel, formulando uma concepção de Estado para o povo israelita, que, por sua vez, formaria um ideal de sistema político a ser alcançado. Para tanto, foi necessário encampar – a um só tempo – um homem de Estado, cujos atos e decisões afetavam o centro do poder, mas que, ao mesmo tempo, professava uma fé marginalizada. Seus atributos intelectuais, seus relacionamentos pessoais e seu compromisso com sua religião produziram um autor peculiar. Não foi o primeiro pensador judeu a se expandir culturalmente, e a absorver conhecimentos alhures e usá-los na produção de seus pensamentos e ideias que colocavam em seus escritos. Maimônides, Yehudá HáLevi, Saadia Gaon e Ibn Gabirol são apenas alguns exemplos de sábios judeus que valorizaram o ecletismo.

Entretanto, Abravanel o faz sob dois aspectos contextuais diferentes: sua experiência oriunda de uma proximidade, sem precedentes, a reis (Portugal, Espanha e Napoli), e o seu posicionamento na história da exegese. Como aponta Yeshaiau Leibowits: “foi único entre os

grandes [sábios] da Torá¹ que conheceu o reinado não exatamente como [apenas] um objeto de discussão literária [...], mas como parte integrante de sua vida” (LEIBOWITS, 2004, p. 845). Ao mesmo tempo em que se beneficiou pela longa tradição exegética desbravada ao longo dos cinco séculos que o antecederam, permitindo-lhe uma ampla visão de seus predecessores.

A este trabalho, o objetivo de apresentar as visões e pensamentos de Dom Isaac Abravanel acerca do Estado israelita extraído da Torá. Um ente dotado de instituições que transcendem aos poderosos de turno, bem como ao sistema de governo adotado. Abordaremos como Abravanel enxergou o poder em funcionamento, os atos de dominação nas relações entre os homens e a resposta, na forma de governos, segundo a sua exegese à Bíblia Hebraica, em seus comentários ao livro de Deuteronômio, em seus capítulos 16:18-20 e 17:8-20 (ABRAVANEL, 2007a, p. 250-284). A motivação inicial é a surpreendente aversão que demonstra à monarquia e sua luta retórica para afastá-la da fé que professava. “Em todo o mundo das ideias e literaturas em torno da Torá, não se encontra um homem como Abravanel, que odiou mortalmente a monarquia” (LEIBOWITS, 2004, p. 845). E, tudo isso, precisamente num contexto em que o pensamento político se voltava justamente para oferecer sustentação teórica para as monarquias absolutistas.

Muito se escreveu sobre este conturbado relacionamento entre o homem de Estado que servira a reis e o pensador que os abominava. Autores como Bentsyon Netanyahu² e Yitzhak Baer³ ofereceram teses que procuraram compor este aparente paradoxo, e que serão abordadas no presente trabalho. Entretanto, não receberam a mesma atenção as bases do sistema de juízes e tribunais – também fartamente trabalhadas por Abravanel. Estas bases, a um só tempo, preenchem o papel histórico de um Estado primitivo que durou quase 400 anos (desde o êxodo do Egito à unção do primeiro rei, Saul) e o ideal de Estado defendido por Dom Isaac Abravanel. Procuramos, pois, contextualizar seus comentários dentro da lógica proposta por ele mesmo quando introduz:

É conhecido que a governança de um povo continha duas formas de condução dos homens, contendo nela níveis inferiores, intermediários e superiores. Pois encontrar-se-ão pequenos tribunais em cada cidade, que representam o menor nível. O grande

¹ Torá é um termo amplo. Em geral, se confunde com o Pentateuco. Mas, para os judeus, abarca tanto a sua parte escrita, a Bíblia Hebraica, como sua tradição oral, que mais tarde foi compilada dando origem ao Talmud e algumas obras correlatas como a Tossefta e o Midrash. No presente trabalho, utilizaremos “Torá” em seu sentido amplo. Para a sua forma escrita, “Bíblia Hebraica”; e sua tradição oral genericamente como “Talmud” ou “Midrash”, se não especificarmos a obra que dá origem à ideia apresentada.

² Bentsion Netanyahu (1910-2012) foi um historiador de Israel e professor emérito da Cornell University. É autor de: Dom Isaac Abravanel: estadista e filósofo, obra de maior referência sobre Dom Isaac Abravanel.

³ Yitzhak Baer (1888-1980) foi um historiador alemão-israelense e especialista em história judaica medieval espanhola.

tribunal que estava em Jerusalém no *Lishkat HaGazit*⁴ e é um nível acima. E o rei sobre eles que é o maior nível de todos (ABRAVANEL, 2007a, p. 254, tradução nossa).

A começar pelo sistema judicial, seguiremos o rastro da exegese de todo o trecho no qual Abravanel considera situar os níveis de governança do povo israelita. Isso significa simplesmente começar pelo começo. Ou seja, não apenas colocar em evidência o seu destaque à monarquia que faz em forma de sermão. Nele, de fato, evocam-se teorias, filósofos e exegetas judeus e não judeus. Lá é o lugar em que, sem dúvida, o interesse é desperto e a fertilidade das ideias permite longas elaborações. No entanto, escolhemos não olvidar da parte técnica e, muitas vezes, pouco tratada do sistema de funcionamento dos tribunais e o papel dos profetas, por entender que lá reside uma peça fundamental do pensamento político de Dom Isaac Abravanel. Somente esmiuçando os sistemas de resolução de conflitos e aplicação das leis da Torá, que escala instâncias acima, e que se constituíram nos primórdios da formação do povo, entendemos ser possível compreender a defesa que, ao final, Abravanel faz ao sistema de governo dos juízes que antecedeu a monarquia israelita.

Preliminarmente, nossa pesquisa nos escritos de Abravanel nos mostrou a necessidade de apresentar seus pensamentos acerca do chamado Estado de Natureza, em que se mostrará um crítico das sociedades, da civilização, da propriedade e dos governos em geral. Esse tema se encontra em seletos comentários ao livro de Genesis. Dessa forma, buscamos amplificar suas ideias estudadas no referido comentário de Deuteronômio, trazendo importantes complementos para a compreensão holística de seu pensamento político.

E, por fim, alguns destaques biográficos serão apresentados nos capítulos iniciais, pois cremos ser importante que se tenha uma noção, ainda que superficial, do nível de proximidade de Dom Isaac Abravanel junto aos reis que serviu. Isto, porque suas posições políticas são nitidamente influenciadas por sua história de vida. Lembremos que a expulsão da Espanha, em 1492, é a pá de cal sobre a chamada Idade de Ouro dos judeus na Espanha. E Abravanel fora o grande líder a encabeçar seu povo rumo a qualquer lugar longe de uma Espanha, outrora acolhedora. Não nos parece trivial – e muito menos acidental – que o homem que fez de sua exegese bíblica uma plataforma para debates políticos, e demonstrou convicções sem precedentes acerca das monarquias, fora justamente aquele que mais interagiu com elas, e, talvez por isso, viu o que ninguém mais pôde ver. Conforme afirmou Nicolau Maquiavel: “para bem conhecer o caráter do povo é preciso ser príncipe e, para bem entender o do príncipe, é

⁴ Simplesmente: “O Salão da pedra talhada”. Era um dos seis salões que se situavam no entorno do pátio do templo, utilizado pelo grande tribunal de setenta e um anciãos.)

preciso ser povo” (MAQUIAVEL, 2014, p. 14) Ao que parece, Abravanel reúne os atributos de um homem do povo que consegue ter uma visão sobre este mesmo povo a partir do pedestal dos Príncipes. Sem deixar de ser povo – seu povo, em especial.

É original e crítico. Não deixa de emitir sua opinião e tampouco se intimida diante de seus predecessores. E, em matérias de natureza política, julgava sua experiência uma vantagem que lhe permitia uma precisão inigualável em seus comentários.

Procuraremos, pois, analisar os capítulos 16:18-20 e 17:8-20 de Deuteronômio, comentados por Abravanel (2007a, p. 254-284). A metodologia seguirá pela análise do texto e a verificação da validade dos argumentos explorados a partir do pensamento judaico que o precedeu, obedecendo a uma ordem hierárquica. O Talmud⁵, o Midrash⁶ em primeiro plano. Ressalta-se que o alcance e a influência dessas obras são de suma importância, especialmente quando contraditadas por um pensador tardio como Abravanel⁷. Em seguida, as opiniões de Maimônides serão destacadas sempre que nos parecer relevante, em razão de sua grande influência sobre Abravanel. Em terceiro plano, os exegetas e pensadores judeus e cristãos por ele evocados também para contraditar suas posições. Também fontes secundárias como livros e artigos servirão para corroborar ou, às vezes, ilustrar a análise.

Abravanel viveu o despontar dos Estados nacionais europeus, especialmente Portugal e Espanha. Servira, pois, a jovens monarquias que, à sua maneira, se inspiraram nas monarquias bíblicas descritas nos livros de Samuel e Reis. Viveu mais uma expectativa de fracasso dos absolutistas de turno, em função do que fora o destino das monarquias israelitas, do que o seu contrário. Observou e concluiu a partir da semelhança inequívoca de processos de deterioração que advêm como regra do exercício do poder. As monarquias nacionais europeias procuraram se esmerar em relação à experiência e fracasso dos reis bíblicos, demonstrando inteira devoção a Deus e aos seus ministros religiosos. No caso da Espanha de Fernando e Isabela, por exemplo, o papel de Torquemada como "profeta" particular dos reis buscava contrastar com seus pares no longínquo passado bíblico, época em que os reis pecaram e perseguiram seus profetas.

Em suma, apresentaremos o pensamento político de Dom Isaac Abravanel a partir de como o entendemos: um judeu devoto à sua fé, um exegeta religioso comprometido com o

⁵ Talmud é a obra mais abrangente do judaísmo. Seu propósito inicial é apresentar interpretações e debates em torno da lei judaica, a *Halachá*, ao longo de três séculos de estudos da obra preliminar chamada *Mishná*. Na prática, os tratados talmúdicos contêm diversos assuntos abordados em função de inúmeros outros critérios que transcendem ao seu propósito inicial, como tradições e exegese bíblica.

⁶ Midrash, para fins deste trabalho, faz referência a obras escritas desde a época do Talmud, cujos conteúdos são de natureza exegetica bíblica. Ressaltando, apenas, que o termo Midrash pode contemplar um campo bem mais amplo de assuntos.

⁷ Na literatura rabínica medieval há longos debates em torno da possibilidade de se discutir com fontes talmúdicas: (MACCOBY, 1996).

sentido das escrituras, e, por fim, um pensador cujo limite dogmático balizava suas conclusões. Mas, considerando a infinidade de possibilidades interpretativas legitimadas pela tradição judaica nas “setenta faces da Torá”⁸, Abravanel encontrou um amplo espaço para expor seu vasto conhecimento e sua experiência de vida ímpar. Não se tratava de um livre pensador, mas de um dogmático com limites muito elásticos. Alguém que amou a filosofia na juventude. Sua primeira obra trata de filosofia pura, sem qualquer menção a fontes das escrituras ou do Talmud. No entanto, ao longo da vida, foi firmando a conclusão de que a filosofia era um exercício estéril da dialética. A obra *Ateret Zekenim*⁹ inaugurara sua abordagem cabalística. Nela, os cabalistas são alcunhados como “Sábios da Verdade” e filósofos como “os que caminham no escuro”. O único filósofo de quem Abravanel não consegue se afastar é Maimônides.

Abravanel dominava o português, castelhano e o latim, o que propiciou estudar profundamente a história. O Renascimento, como movimento, chegara também a Portugal, de tal sorte que os ensinamentos de latim e os clássicos romanos fizeram parte de sua educação. Impressiona o domínio no hebraico demonstrado em seus escritos. É digno de nota o fato de Abravanel ter escolhido escrever suas obras em hebraico, o que restringia seu acesso, basicamente, à sua comunidade. Embora a utilização do hebraico tenha sido prática disseminada entre os exegetas judeus, especialmente a partir do século 13, dada a abrangência de seus escritos - a menção a sábios não judeus, inclusive ministros da igreja católica - chama a atenção o fato de optar por restringir o acesso a um público maior. Parece-nos expressar um desejo de manter seus comentários restritos àqueles que comungavam de sua fé.

A presença, em seus escritos, de historiadores e pensadores do “Estado”, inclusive os pensadores de moral e ética romanos, vem de sua educação. Seu conhecimento em Latim permitiu-lhe aprofundar-se nos escritos dos escolásticos da idade média e dos padres católicos. Mas seu pensamento se distanciou do pensamento renascentista.

As amargas lembranças do passado gravaram em sua sensível alma a inquietação por respostas para tudo aquilo que ele e seu povo viviam.

1.1 Sobre o uso do termo “Estado”

Foi a partir de Maquiavel que o termo “Estado” começou a substituir *civitas*, *polis* e *res pública*. Por esse motivo, parte dos autores tendem a classificar como anacrônico caracterizar como “Estado” a tudo o que vem antes dos Estados Nacionais europeus do período Moderno.

⁸ A expressão aparece em Midrash Raba (Bamidbar) 13:15

⁹ Tradução: A Coroa dos Anciãos. Faz remissão ao versículo em Provérbios 17,6.

Para eles, o Estado é uma forma histórica recente que concentra os poderes de administração de serviços prestados ao público e monopólio das leis e da violência. Pertencem à escola de pensamento de Max Weber. Há, entretanto, correntes¹⁰ de pensamento que, a despeito da inexistência do termo “Estado” antes de Maquiavel, aceitaram, como fato, a existência da estrutura estatal também nas antigas civilizações. Criticam uma visão restritiva de Estado da escola weberiana, argumentando, por exemplo, que se a polis grega fosse de natureza e essência distintas dos Estados modernos, os tratados políticos de Aristóteles não teriam qualquer serventia para o Ocidente moderno e contemporâneo. O que se sabe ser falso. É nessa corrente de pensamento que apoiamos a licença para a utilização do termo “Estado”, que está no título deste trabalho. Entendendo que o que se depreende da exegese bíblica de Dom Isaac Abravanel atende, quando menos, a um engenhoso e fundamentado pensamento de Estado, no sentido amplo do termo, para a sociedade israelita que se formava a partir do êxodo do Egito em direção à terra prometida, em vias de atingir o Estado que Nicola Abbagnano define sinteticamente como “uma organização jurídica coercitiva de determinada comunidade” (ABBAGNANO, 2007, p. 423). O que, para este trabalho, é o suficiente.

¹⁰ Segundo Abbagnano (1960 p. 424), juristas e filósofos do século XIX deram ênfase a realidade social, sendo o Estado considerado como comunidade, grupo social residente em determinado território. Tendo o Estado três elementos característicos: soberania, povo e território. Georg Jellinek (1851 – 1911) teria dado a melhor definição e mais influente definição nesse contexto.

2 ASPECTOS BIOGRÁFICOS

2.1 Portugal

Após a morte de seu pai, Yehudá, Dom Isaac herda a função de tesoureiro-mor do rei Afonso V. Naquele tempo, o antissemitismo mostrava-se presente na cultura e na burocracia estatal, dispondo, inclusive, de leis antijudaicas, mas, ainda assim, Bentsion Netanyahu afirma que o período em que Dom Isaac cresceu e prosperou foi de relativa calma para a comunidade judaica que liderava. Afonso V era um rei à frente de seu tempo, dotado de uma tolerância religiosa incomum, o que lhe permitia se valer de um bom relacionamento com os judeus como meio de abrir novas fontes de renda para a coroa portuguesa (NETANYAHU, 2005, p. 43).

Com a morte do rei Afonso V, contudo, a situação de Abravanel muda drasticamente. Em 1481, assumia como rei Dom João II, filho de Afonso V. O novo rei se convencera da existência de uma conspiração contra ele por parte da nobreza da Casa de Bragança. Dom João passa a perseguir, expropriar e condenar à morte membros da nobreza e seus familiares. As suspeitas também recaem sobre Abravanel, que, informado de ameaças do novo rei contra sua vida e de sua família, é obrigado a deixar rapidamente Portugal em direção à Espanha, terra de seus antepassados.

2.2 Espanha

Segundo Bentsion Netanyahu, ao chegar na Espanha, em 1483, Abravanel se ocupou freneticamente da produção de sua exegese bíblica. Ao longo de apenas quatro meses concluiu os comentários aos livros de Josué, Juízes, Samuel I e Samuel II. Ao mesmo tempo em que investia em retomar seu trabalho de financista, inclusive ambicionando um cargo nas finanças do reino da Espanha.

Apesar das terríveis circunstâncias nas quais Abravanel chegara à Espanha, não tardou para que sua imensa capacidade política e seu profundo conhecimento em finanças encontrassem a graça do rei Fernando de Aragão e da Rainha Isabel de Castela.

O novo Estado nacional espanhol estava em plena formação e tinha em Fernando e Isabel seus primeiros reis absolutistas. Sua burocracia demandava a expertise na administração das finanças da coroa. A Espanha de Fernando e Isabel foi pioneira na edificação do Estado moderno, reunindo instituições e instâncias. O que fazia aumentar as oportunidades de negócios, que também contemplavam a comunidade judaica (ROSENBLÜT, 1969). À frente

do casal real, no que concerne às finanças do novo Estado, estava uma complexa padronização monetária: um desafio que, ao final, fora malsucedido na formação absolutista espanhola sob a batuta de Fernando e Isabel (SILVA; SILVA, 2009). Netanyahu aponta que pouco se sabe sobre os meios e contatos que lançaram o nome de Abravanel diante do casal real. Sugere, todavia, que o interesse por alguém como ele por parte do reino de Aragão e Castela provavelmente estava associado à guerra em Granada (NETANYAHU, 2005, p. 54). A conquista efetiva desse território enfrentava grandes obstáculos e os custos à coroa eram cada vez maiores. A necessidade de se organizar as contas e encontrar fontes adicionais de entradas aos cofres do rei era urgente. Nesse contexto, mostrava-se bastante oportuno ter alguém como Dom Isaac Abravanel no comando das finanças.

A entrevista ocorrera em Tarazona. Rei e rainha lá se encontravam para convencer a corte local a aceitar a inclusão de seu país na jurisdição dos tribunais da inquisição. Note-se que não havia qualquer constrangimento em entrevistar um pretense candidato judeu, ao mesmo tempo em que se preparavam para impor um período sombrio à comunidade judaica espanhola, que culminaria com o édito de expulsão de 1492.

2.3 O Édito de Granada

O ano de 1492 encerrou uma longa e gloriosa história dos judeus na Espanha. Em 31 de março daquele ano, fora redigido, por Tomás de Torquemada,¹¹ o Decreto de Alhambra, que tratava da expulsão dos judeus de toda a Espanha, também conhecido como o Édito de Granada. A Espanha católica, a partir do casamento, em 1469, do rei Fernando II de Aragão com a rainha Isabel I de Castela, terminara a unificação em 1479. Àquela altura, detinha pleno domínio da Península Ibérica. Granada fora o último foco de resistência, e, com sua queda, findava com sucesso o longo processo de reconquista dos cristãos frente aos muçulmanos. Fernando e Isabel ordenam, então, em 29 de abril daquele ano, a publicação do decreto que impunha aos judeus aceitar a fé católica ou deixar a Espanha até o dia 31 de julho. Seria o fim de uma comunidade que vivera ao longo de quase 800 anos na região e que experimentara desde o florescimento cultural, filosófico e científico sob a tolerância dos califados muçulmanos, à perseguição dos radicais do califado *Almoada*, e que precisou também sobreviver a reiterados ataques promovidos pela igreja católica.

¹¹ Thomas de Torquemada (1420-1498) foi um inquisidor-geral espanhol conhecido por sua dureza. Sob seu comando, estima-se que mais de 30 mil conversos foram queimados nas fogueiras da inquisição, além de um grande número de aleijados e dementes em função dos métodos de tortura praticados.

A expulsão era apenas a expressão máxima da intolerância e das perseguições empreendidas contra os judeus ao longo dos séculos. Buscava-se purificar a Espanha da convivência com minorias religiosas, judaicas e muçulmanas em especial. Podendo, assim, estabelecer uma unidade católica coesa e devota, em cumprimento a uma promessa feita pelos reis católicos em razão da vitória de Granada e o êxito na reconquista total da Espanha que restava sob o domínio muçulmano.

Não obstante à deterioração nas relações e o crescente antissemitismo que os judeus já experimentavam há pelo menos cem anos, o édito de expulsão surpreendeu a comunidade judaica. O choque diante da decisão dos Reis católicos não era fruto de ilusões sem fundamentos. Ainda em 1491, e mesmo no início de 1492, depois da captura de Granada, os reis continuavam nomeando judeus para importantes postos na corte e até mesmo renovando com eles contratos para arrecadação de impostos. Embora presente, a hostilidade aos judeus naquele momento permanecia, até certo ponto, controlada. Havia um enquadramento circunstancial e um pragmatismo que possibilitavam a convivência. A Espanha mostrava-se, no geral, um lugar seguro para o desenvolvimento cultural, religioso, social, financeiro e político dos judeus. A comunidade tinha voz e representatividade nas instâncias estatais, a despeito das perseguições e da presença dos tribunais de inquisição espanhola autorizados pelo papa em 1478. Mas as conversões *pro forma* davam algum fôlego, ainda que precário, à permanência e manutenção de algum nível de relacionamento. Soma-se a isso o fato de que nem sempre os reis se dispuseram a acatar as recomendações da igreja contra os judeus. E com isso também contava a comunidade judaica em relação aos reis Fernando e Isabel. Havia, entretanto, no casal real, uma dose adicional de devoção religiosa e submissão aos ditames da igreja que foi determinante para elaboração e execução do édito de expulsão. Segundo Paul Johnson, em sua “História dos Judeus”, Fernando e Isabel

[...] afirmaram que agiam movidos puramente por zelo ortodoxo e católico. Ambos rejeitaram calorosamente a acusação [...] de que queriam confiscar a propriedade de heréticos condenados. E acrescenta que, ‘acima de tudo, foram capturados pela lógica sinistra, impessoal do próprio antissemitismo’ (JOHNSON, 1995, p. 236).

A situação das comunidades judaicas espanholas vinha se deteriorando desde o início da reconquista católica frente aos muçulmanos. Pogroms, conversões forçadas e perseguições eram cada vez mais frequentes. Desde os ataques de 1391, perpetrados por Ferrant Martinez¹²,

¹² Para a maioria dos historiadores, Martinez foi o principal instigador dos pogroms que, no ano de 1391, varreram a Península Ibérica.

que forçavam os judeus a se converterem, e os massacres que atingiram as comunidades que resistiram, começava a proliferar em grande número a figura do cristão novo. Eram judeus que acataram a ordem de se converter para terem suas vidas e seus bens preservados. O cristão novo, não tardou, passou a ser visto com muita desconfiança por parte da igreja e de seus correligionários originais. Era sabido que havia entre eles aqueles que continuavam praticando o judaísmo dentro de suas casas. Foram alcunhados marranos¹³. Para as autoridades católicas, o problema dos marranos e seu judaísmo oculto constituía um desafio nada desprezível para a manutenção da ordem e da pureza religiosa ambicionada pela igreja. E foi a partir da constatação de que os judeus constituíam uma má influência aos cristãos novos que surgiu o interesse em se livrar deles. Ser-lhes-ia dada mais uma oportunidade de se converter e permanecer na Espanha. Mas, se optassem pela manutenção de seu judaísmo, deveriam deixar o país num prazo exíguo de três meses apenas com valores em moedas de bens que conseguissem vender antes de deixar a Espanha. O restante seria expropriado.

O édito de expulsão, como já mencionado, provocara grande perplexidade na comunidade judaica. A conversão forçada ou ter de deixar o país onde por séculos floresceram, ainda que em meio a perseguições, estava muito longe do aceitável. Começaram, então, esforços por parte dos representantes da comunidade judaica com o objetivo de convencer o Rei Fernando e a Rainha Isabel a anular o terrível decreto. Dom Isaac Abravanel, oportunamente, assume a liderança da causa, usando de seu trânsito e penetração nas mais altas hierarquias palacianas.

2.4 A liderança de Dom Isaac Abravanel na defesa da Comunidade Judaica

Está satisfatoriamente documentado o esforço de Dom Isaac Abravanel para a anulação do édito de expulsão. Em destaque, mencionaremos seu próprio testemunho trazido à luz em sua introdução aos comentários do livro bíblico de Reis I, escrito pouco tempo depois de deixar a Espanha:

Naquele momento, estava no pátio do palácio real, cheguei com angústia em minha garganta. Falei uma vez ao rei, e voltei a falar, suplicando:

‘Salve-nos, ó Rei! Por que ages assim com teus servos? Impõe-nos impostos e presentes [à coroa], ouro e prata, para cada homem da casa de Israel, que dará por sua terra.’

Clamei aos meus amigos, próximos ao rei, para pedir por meu povo. Os líderes se reuniram para falar ao rei com toda a força para fazer voltar o livro (decreto) da ira e da raiva de sua intenção de banir os judeus [da Espanha], mas como um surdo fechou

¹³ Sobre o significado do termo não há consenso. Uma possibilidade é que Marrano significa porco e faz menção ao fato desses judeus comerem a carne de porco (proibida pelo judaísmo) publicamente, mas praticarem o judaísmo dentro de suas casas.

seus ouvidos, não respondeu diante das súplicas. E a rainha estava à sua direita para acusar [...] não fiquei em paz, não silencie e não descansei, mas, ainda assim, veio a ira (ABRAVANEL, 2007f, p. 5, tradução nossa).

Abravanel conseguira levantar junto à comunidade judaica uma grande importância em ouro. Há relatos de que o rei Fernando e a rainha Isabel teriam se inclinado a aceitar o ouro oferecido por Abravanel, mas Torquemada teria adentrado ao salão e jogado ao chão a cruz que tinha em suas mãos e desafiado os reis católicos a agirem como Judas, que vendera Jesus por 30 pratas (SCHLOSS, 2019).

Esgotadas as possibilidades, o édito de expulsão fora executado no dia 31 de julho de 1492. O rei Fernando e a rainha Isabel pediram a Abravanel que considerasse se converter e ficar em seu alto posto na corte espanhola. Assim o fizera outro judeu de destaque na coroa espanhola, Abraham Senior, que, após também suplicar por seu povo, sucumbe aos apelos do casal real e se converte, ficando na Espanha. Mas, para Abravanel, a possibilidade de deixar seu povo nunca esteve em questão. Há menos de dez anos fora obrigado a deixar seu país, Portugal, e se refugiar na Espanha, expropriado de seus bens. Ainda assim, decide novamente enfrentar o exílio, as incertezas e a pobreza para acompanhar seu povo.

Ataques e expulsões foram uma constante na história das comunidades judaicas europeias. Entretanto, dada a dimensão da Península Ibérica – recém unificada àquela altura – e a longa história das comunidades judaicas espanholas, seu florescimento cultural e religioso, seus centros de estudo e produção literária, sem contar os grandes nomes que delas vieram, a triste lembrança deixada pelo Édito de Granada nunca se apagou da memória do povo judeu, tendo impacto até os dias de hoje em preces e costumes.

Dom Isaac Abravanel vivenciou glórias e fez fortuna, mas também sofreu perseguições, expropriações e ameaças concretas à sua vida e a de seus familiares. Assumiu para si a defesa das comunidades judaicas, agindo em seu favor e valendo-se de sua proximidade e penetração nos escalões mais altos do poder. Seu nome foi eternizado na história do povo judeu quando abdica de sua alta posição no reinado espanhol para sair da Espanha junto com seu povo, expulso em 1492.

3 PENSAMENTO POLÍTICO DE DOM ISAAC ABRAVANEL

3.1 O Estado de Natureza

O início da análise do pensamento político de Dom Isaac Abravanel passa pelas suas manifestações, em meio à sua exegese, acerca do Estado de Natureza do homem. O que faz o Homem buscar a vida em sociedade? Uma coação irresistível, ou uma fraqueza que está na origem do pecado?

Aristóteles (2005, p. 51) postulava ser o homem um animal social. Cícero seguia no mesmo sentido: "o instinto de sociabilidade em todos é inato" ou "a espécie humana não nasceu para o isolamento" (*apud* DALLARI, 2005, p. 10). Para ambos, o instinto natural para a associação existe independentemente das necessidades materiais. Na Idade Média, Tomás de Aquino sustentava que "o homem é, por natureza, animal social e político, vivendo em multidão." (*apud* VILAS-BOAS, 2005, p. 35).

A sociedade seria o produto da manifestação de um simples impulso associativo natural da espécie humana. E isso fora afirmado e reafirmado ao longo dos séculos por diferentes pensadores. Restaria entender de que forma a sociedade criara mecanismos de controle e contenção ao apetite de um homem sobre os bens de outro.

Um contrato tácito entre o povo e o príncipe deu origem ao que Nicolau Maquiavel alcunhou de Estado.

Thomas Hobbes (1988, p. 47) buscou aprofundar o tema e imaginar o que seria o homem, sem a coerção de um ente de poder, em seu Estado de Natureza. E concluiu que, com efeito, o Estado nasce do contrato mútuo entre os homens, posto que no Estado de Natureza se vive a guerra de todos contra todos, ou "o homem é o lobo do homem". Para garantir a paz e a ordem, os homens teriam abdicado de suas liberdades em favor de um representante, o rei. A vontade do Rei e do Estado, que se confundiam, seria sempre superior à vontade do povo e, logo, deveria ser obedecida sem resistência.

Para Jacques-Bénigne Bossuet (*apud* CHEVALLIER, 1999, p. 88-89), os homens tornaram-se intratáveis, "incompatíveis pela diversidade de temperamento", insociáveis. "Onde todo mundo pode fazer o que quer, ninguém faz o que quer; onde não há senhor, todo mundo é senhor; onde todo mundo é senhor, todo mundo é escravo". Todo o mal teria se iniciado a partir do assassinato de Abel por seu irmão Cain (Gênesis 3). Bossuet desperta-nos especial interesse por também buscar na Bíblia a fundamentação de suas ideias.

Dom Isaac Abravanel tomou parte neste debate, e, a partir de alguns comentários esparsos localizados no livro de Gênesis, deixou sugerida sua filosofia de Estado de Natureza e o valor do processo de civilização.

Abravanel defende um estado utópico que já ocorrera no passado e há de voltar quando da redenção messiânica. No início, não havia, para o primeiro homem, Adão, motivo para o pecado. A pobreza era seu Estado de Natureza. O primeiro ser humano, que, supostamente, teria todas as riquezas do mundo à sua disposição, deveria se enxergar como desprovido de tudo para manter-se no caminho de seu Criador.

Pois não havia ao homem a quarta causa para o pecado, que advém da perenidade com o bom e o êxito. Pois ele nasceu pobre e fora do Jardim do Eden foi criado, e o Santo, bendito seja Ele¹⁴, pegou-o, levantou-o da poeira e o colocou no Jardim do Éden para trabalhá-lo e protegê-lo, e não para ser lá um senhor ou um patrão (ABRAVANEL, 2007b, p. 164).

Segundo seu pensamento, ainda, a ausência de bens e da propriedade individual é um ideal. O direito à propriedade inexistente como direito natural. Todos compartilhariam tudo.

Assim foi o pecado da Geração da Separação¹⁵, similar ao pecado de Adão, Cain e seus filhos. [...] O que me parece mais correto é que naquele tempo (da construção da Torre de Babel) havia apenas uma língua, ou seja, apenas um idioma para todos os homens criados desde o início. E que as coisas estavam unidas para todos igualmente, pois não havia ao indivíduo herança ou qualquer outra coisa exclusiva para o seu uso, pois tudo era um [todo] igual para todos, tal qual o idioma. Entretanto, quando se direcionaram para o trabalho cultural na construção da cidade e da torre, afastaram-se da fraternidade, fizeram as aquisições e heranças particulares, e passaram a fazer trocas e particularizações pelo desejo de ter cada um seus próprios bens e [poder] dizer: ‘Meu meu, teu teu¹⁶’. Até que, em razão disso, cada homem separou-se de seu semelhante (ABRAVANEL, 2007b, p.304).

Nechama Leibowits destaca que Abravanel investe em fazer a ligação da figura bíblica Nimrod (Gênesis 10:9) e a construção da Torre de Babel e da cidade que a acompanhava, marcando o fim da igualdade natural entre os homens, que, supostamente, fora rompida pelo uso da força sobre os mais fracos. E “o que começara a se formar na humanidade nas primeiras gerações junto a Adão e seus filhos, chegaria agora, na geração da Torre de Babel, ao pleno desenvolvimento” (LEIBOWITS, 1970, p. 68). Nas palavras de Abravanel:

¹⁴ Do Hebraico *HaKadosh Baruch Hu*, uma expressão fartamente utilizada na literatura rabínica desde o Talmud.

¹⁵ Tradução simples de Dor HaPalaga. Este é o termo utilizado pelos sábios judeus para identificar a geração que decidiu construir a Torre de Babel.

¹⁶ Linguagem intertextual com o Pirkei Avot = Ética dos pais, 5:10.

Eis que em relação aos filhos de Cham, após mencionar os povos que saíram e seus idiomas diz: ‘e Cush deu à luz a Nimrod’, e não o contou junto aos demais filhos. E isto, porque quis a Torá contar o que se passava, ou seja, que até aquele momento os homens eram todos iguais, todos filhos de um homem só. E este Nimrod começou a se impor e reinar sobre os homens de sua geração (ABRAVANEL, 2007b, p. 305 sobre Gênesis 10:8).

Comparativamente, Bossuet, pensador que, como mencionado, também extrai seus conceitos da Bíblia, defende que a condição originária do homem ocorrera antes de Adão e Eva comerem do fruto proibido e tem seu ponto de inflexão no assassinato de Abel por seu irmão Cain. Segundo Pinhas Rosenblüt (1969), para Abravanel, por outro lado, Cain representa uma queda adicional, antes mesmo de assassinar seu irmão, porque se dedicara à agricultura, como lemos em Abravanel: “E parece-me correto dizer que Cain pegou para si o ofício de trabalhar a terra, pois não era temente a Deus, e não deu atenção à maldição de ‘maldita será a terra por ti’ que fora dita a seu pai Adão” (ABRAVANEL, 2007b, p. 221).

Rosenblüt (1969) ainda entende que, não por acaso, o primeiro trabalho de Cain depois de admoestado por Deus era de construir a primeira cidade, nomeando-a com o nome de seu primogênito Chanoch (Enoque) como descrito em Gênesis 4:11. A cidade, aos olhos de Abravanel, também seria um resultado do impulso do mal (*yetser hará*), possivelmente reverberando em parte Agostinho que também entendia o Estado e a cidade como desvios dos objetivos dos homens. Ambos afastando o homem como animal social defendido por Aristóteles.

Cumprir ainda destacar que o ideal de se viver uma vida livre de preocupações mundanas para ter a mente e o coração exclusivamente voltados para o conhecimento de Deus é ideia central no pensamento de Maimônides, e certamente exerceu influência para essa mesma concepção de objetivos defendida por Abravanel. Mas Maimônides reconhece no homem um ser social e que, portanto, conhecer o Criador seria um privilégio concedido apenas aos pensadores e filósofos, a partir do usufruto do trabalho das camadas menos capazes intelectualmente. Nas palavras de Maimônides: “Se não fossem os loucos, o mundo estaria em ruínas” (MAIMÔNIDES, 1963). Entendendo-se por “loucos” todos aqueles que gastam seus esforços e o tempo de suas vidas para acumular riquezas, ou simplesmente sobreviver. Esses são fundamentais para o bom funcionamento da sociedade. E somente por eles há a possibilidade de pensadores liberarem-se para o pensamento. São chamados de loucos porque não se dão conta de estarem gastando seus dias em favor de coisas passageiras, ou de construções perenes que duram séculos, enquanto seus construtores usufruem delas por apenas algumas dezenas de anos. Abravanel, por seu turno, ao afastar a necessidade da sociedade e,

ainda, ao considerá-la um sinal de decadência da condição humana em seu estado de natureza, confere a todos os homens o potencial de atingir o ideal. Sua visão é mais igualitária em face da abordagem mais exclusivista (elitista) de Maimônides, que ecoa o pensamento de Platão e Aristóteles.

Em suma, na origem, segundo Abravanel, o homem vivia em meio à natureza sem o agrupamento social e desenvolvimento tecnológico e cultural. As riquezas naturais eram suficientes para prover a subsistência a cada indivíduo restrito a seu núcleo familiar. Mas o homem teria escolhido trocar este estado natural ao buscar pelo agrupamento social, tornando-se dependente de uma cadeia de colaboração para a subsistência de todos, do desenvolvimento tecnológico e da agricultura, o que corrompia o motivo essencial de sua existência: conhecer seu Criador:

Uma vez que Deus criou o homem à sua semelhança, detentor de uma alma sábia, para que a completasse no reconhecimento de seu Criador e conhecimento de Seus atos. Para isso, preparou diante dele todas as coisas necessárias para a sua subsistência; alimentos e bebidas e frutos das árvores do jardim e das águas de seus rios. E tudo isso numa realidade natural, dispensando qualquer alimento humano (manufaturado). Para que essas questões (menores) não lhe atrapalhassem na busca delas, ocupando-se exclusivamente no trabalho [intelectual] de conhecer seu Criador, pois para isso fora criado (ABRAVANEL, 2007b, p. 311).

Resta claro que a ideia do homem como um animal político-social é absolutamente rechaçada por Abravanel. O Estado de Natureza era o ideal e fora vivido desde a criação do homem, e vai paulatinamente se desfigurando até atingir sua completa degeneração pela substituição da vida em natureza em sociedade civilizada. Rosenblüt (1969, p. 286) avalia que em Abravanel faz-se o caminho de contínua queda do homem em termos valorativos. E isso se dá pela busca incessante de prazeres em exagero e a governança das sociedades.

N. Leibowits ainda destaca três aspectos de uso inadequado dos recursos naturais que, segundo Abravanel, culminaram com o pecado dos construtores da torre de Babel. O primeiro deles seria aqueles que agem de acordo com as regras da natureza, como na agricultura e a extração medicinal. O segundo são aqueles estranhos à natureza, pois em nada se assemelham com o que ela produz, como roupas e a construção de casas e navios. “Segundo Abravanel, estes seriam piores que os primeiros, pois colocam sua sabedoria como meio de se sobrepor à vida e à natureza, que representa a vontade divina” (LEIBOWITS, 1970, p. 69). E, por fim, o terceiro é o pior de todos, e é nele que teria incorrido a geração da Torre de Babel e Nimrod: a dominação de um homem pelo outro. A submissão por meio da força. Ao que Abravanel compara a jogar uma pedra para cima ou forçar o fogo para baixo. A natureza humana não

suportaria a perda da igualdade, obrigando o uso da força bruta para a imposição de um governante. Pois a natureza fez os homens iguais e livres, conforme conclui Abravanel.

Entretanto, é preciso dizer que a convicção de um Estado de Natureza que condena a exploração da natureza causa espécie. Não faltam dizeres na literatura talmúdica rabínica que louvam o trabalho e o desenvolvimento cultural. Como: “se o homem faz [trabalhos com suas mãos], é abençoado, e se não o faz, não é abençoado” (Midrash Tana deBei Eliahu 14). Ou ainda, “tudo o que fora criado nos seis dias da criação precisa [ainda] ser trabalhado” (Midrash Bereshit Raba 11,7).

Comparativamente, o Rabino Itschak Arama (1420-1494), que teve uma influência determinante nos escritos de Abravanel - a ponto de trechos inteiros de sua obra Akedat Itschak (ARAMA, 1522) estarem transcritos na exegese de Abravanel¹⁷-, ao comentar a iniciativa da Torre de Babel expressa uma visão diametralmente oposta, dizendo:

As pessoas daquela geração, ao perceberem-se com uma mesma língua e com uma mesma vontade, decidiram que seu objetivo era a associação em torno de um Estado, e que este era o grande objetivo da humanidade. E eles não pecaram por pensar assim, mas apenas por habitarem aquele local (Shinar na Babilônia) e entenderam que esta ocupação era um objetivo por si só e não procuraram por um caminho maior que este, que é a ocupação para o êxito espiritual (ARAMA, 1522).

Segundo Abravanel, pois, entre os tempos utópicos do Estado de Natureza passado e a era messiânica futura, vive-se a distopia da civilização. É a partir desse esquema que se deve entender seu pensamento, inclusive no que respeita a relevância dos relatos do livro de Genesis¹⁸, que viriam servir de conserto a esta situação distópica, sustentando:

E este é o objetivo desta gloriosa história que vem no início do Pentateuco. Pois, após contar sobre a criação do mundo e do primeiro homem de gênero masculino, a natureza humana, e o que lhe provê na busca pela completude, bem como o que o impede [de alcançá-la], para nos ensinar a necessidade de uma Torá divina com preceitos de condutas práticos para o povo sagrado, pois o instinto do coração do homem é ‘mau desde a juventude’, imergindo nos prazeres além do adequado, faltando-lhe no conhecimento das verdades, salvo pela ajuda da Torá e suas limitações [aos instintos] (impostas pelos preceitos) (ABRAVANEL, 2007b).

¹⁷ Há, com efeito, uma grande perplexidade em torno do fato de Abravanel transcrever trechos inteiros de Akedat Itschak sem dar o crédito. Às vezes apenas trazendo expressões genéricas como “exegetas” ou “pessoas”. O tema já foi causa de reclamação do filho do Rabino Itschak Arama. Bentsyon Netanyahu, entretanto, diz não ser possível saber quem tomou de quem (NETANYAHU, 2005, p. 315). Embora Amar fosse mais velho.

¹⁸ A questão da necessidade do livro de Genesis e das histórias que o compõe foi tema presente na exegese bíblica judaica medieval. Basta mencionar que a abertura do comentário de Rashi (1040-1105), considerado o maior exegeta judeu de todos os tempos, justamente questiona o porquê do livro de Genesis. Aqui Abravanel apresenta a sua justificativa para a mesma questão.

Bossuet (apud CHEVALLIER, 1999, p. 88-89) tentara acomodar Aristóteles e Hobbes na mesma tese. O primeiro, ao defender ser o homem um ser social, vislumbrava uma realidade anterior ao pecado original. Entretanto, as sociedades humanas, "estabelecidas por vínculos sagrados", foram violadas e destruídas pelas paixões. Tornando os homens lobos uns para os outros, e fazendo-se necessário o governo. Para Abravanel, a distopia se instala precisamente quando um homem tenta governar sobre o outro. O poder, e não o pecado original, é o responsável pela deterioração que se verifica ao longo da história. Governos seriam a solução para um mal por eles criado. E se o homem não consegue deixar de ser “lobo” na falta de um governo, o poder e disputa por ele estão na raiz do problema. Um dominar o outro, quando em essência são iguais, desvirtuou a ordem natural e corrompeu de forma irremediável a condição humana. O Estado e seus governos fazerem-se necessários para evitar “a luta de todos contra todos”, ou de os homens devorarem-se vivos (PIRKEI AVOT, CAP. 3 Mishná 2), é o resultado de um mal criado pelo próprio homem e não sua natureza.

Portanto, segundo Abravanel, o mundo que conhecemos, baseado em estruturas sociais e que depende da expansão tecnológica para sua subsistência, já expressa uma realidade repleta de vícios. Os esforços para mitigar os males presentes por todos os lados seriam apenas mais eficientes, ou menos eficientes.

Nenhum deles é plenamente ideal.

3.2 A Liderança na Israel Bíblica

A monumental obra Mishnê Tora de Maimônides (2005) destacou-se, além da organização da Halachá¹⁹ espalhada pelo Talmud, por elaborar uma coerente separação de livros cujos títulos sintetizavam o âmago dos assuntos ali tratados. São os chamados 14 livros, que recebem o nome de “Yad HaChazaká” (a mão forte), fazendo um pequeno jogo de palavras com o termo “Yad”, cujo número das letras “yud” e “dalet” somam 14, na numerologia do alfabeto hebraico. Por exemplo, o livro pertinente às leis ligadas ao calendário – o Shabat, e as festividades – recebe o nome de “Tempos” (*zmanim*), já o de leis ligadas ao matrimônio o nome de “Mulheres” (*nashim*). Dentro desses livros, há seções divididas por assuntos. O livro que trata de assuntos pertinentes a lideranças e entes de poder como o Sanhedrin²⁰ e os reis recebeu o nome genérico de “Juízes” (*Shoftim*). Mencionamos este fato para introduzir, primeiramente,

¹⁹ A lei judaica aplicada.

²⁰ Sanhedrin é uma palavra grega que significa um local que congrega, um congresso. (JEWISH Encyclopedia Daat, 2021).

que a leitura dos dois termos *shofet* (juiz) e *Melech* (reis) não é inequívoca. O contexto pode determinar, mesmo que na maioria das vezes juízes queira dizer o juiz dos tribunais; e reis aqueles que se sentam ao trono com uma coroa.

Sabe-se que há uma clara separação bíblica/historiográfica entre o período dos juízes que lideravam o povo e o período dos reis – que se iniciou com o rei Saul. Mas não resta claro quais prerrogativas os separavam. Se olharmos para as duas maiores lideranças do povo de Israel bíblico, Moisés e Josué, como deveríamos categorizá-los? Juízes ou reis?

O versículo que encerra o Livro dos Juízes diz: “Naquele tempo, não havia um rei em Israel, cada homem fazia o que era reto aos seus olhos” (Juízes 21:25). Há diferentes formas de se entender este versículo. Talvez o mais apropriado, seria considerar como precária essa sociedade sem um rei. Supostamente, não havia medidas coercitivas, a tal ponto de cada indivíduo poder fazer o que lhe convinha. Difícil imaginar que uma situação assim pudesse ter perdurado por quase quatrocentos anos. A Mishná, na Ética dos Pais (PIRKEI AVOT, CAP. 3 Mishná 2), diz: “Reze pela paz dos reinados, pois sem o seu temor cada homem devoraria vivo o outro”. Na versão já mencionada de Hobbes, “o homem é lobo do homem”. O que se sabe, ao menos, é que houve alguma forma de convivência e de regras sociais a serem cumpridas. Com efeito, as descrições que decorrem do livro dos Juízes sugerem uma precariedade institucional, mas não um caos social. E uma simples leitura no livro de Ruth, cuja história se passa no período dos juízes, mostra relações sociais bastante maduras. Valores como caridade. Pobres indo às terras agrícolas para pegarem a sua parte de direito. Respeito à propriedade e às convenções para transmissão de direitos. Martin Buber (1965) considerou esta a época mais esplêndida da história do povo de Israel. Nela, a proximidade das lideranças com os valores da Torá parecia bem mais genuína, e não restava dúvidas de que o único rei é Deus. E o contrário disso se observaria quando se inicia o período dos reis.

A questão da necessidade de uma liderança condutora do povo parece ser pacífica. Todos os pensadores do judaísmo hão de concordar que a Bíblia Hebraica já tratara satisfatoriamente do tema. Shmuel David Luzzato (Shadal), em seu comentário a Deuteronômio 17:8, afirma que “a condução do povo pode ser por diversas formas e a Torá não escolheu um caminho e afastou todos os outros, mas deixou a escolha na mão do povo em harmonia com as necessidades de cada geração” (LUZZATO, 1871).

É, portanto, da convergência de diversas opiniões em relação à liderança necessária na condução do povo israelita, que devemos entender, preliminarmente, qual seria, pois, a alternativa oferecida por Dom Isaac Abravanel. Mostraremos, ao longo do trabalho, que ele enaltece os juízes, mas cumpre procurar compreender como ele entendia serem estes juízes que

comandavam e salvavam o povo de seus inimigos em termos teóricos. Quais seriam as suas prerrogativas. E, principalmente, em que eles se diferenciavam dos reis.

No último versículo do livro dos Juízes, mencionado acima, Abravanel interpreta que a palavra “rei” fazia menção ao juiz do momento, Sansão, que havia sido capturado pelos filisteus. E assim como Maimônides pode considerar o rei uma espécie de juiz, Abravanel se permitiu considerar o juiz uma espécie de rei. Sugerindo que os pontos de convergência entre estas duas formas de liderança podem ser mais determinantes do que suas diferenças. Em suas palavras:

Por isso (por exercer poderes de rei na ausência deste), às vezes, em linguagem imprecisa atribui-se a realeza ao juiz. Como está dito ‘e coroaram Abimelech em Schechem’, e ele era juiz. E ainda: ‘naquele tempo não havia rei em Israel...’ [...] e de acordo com os sábios talmúdicos no lugar onde não há um rei o líder da geração é como um rei. (ABRAVANEL, 2007c).

Na introdução de seus comentários ao livro dos juízes, Abravanel cuida de apontar cinco semelhanças e cinco diferenças entre os juízes e os reis (ABRAVANEL, 2007c).

Iniciamos, pois, a estruturação do Estado Bíblico pelo sistema judicial.

4 O SISTEMA JUDICIAL NA ISRAEL BÍBLICA

4.1 A Estrutura Judicial

Abravanel extrai de três versículos de Deuteronômio (16: 18-20), combinados com a tradição talmúdica (Sanhedrin 2B) uma complexa organização judicial.

A organização do sistema se daria da seguinte forma, conforme trazido por Abravanel seguindo o Talmud:

- a) Cidades com até 120 habitantes deveriam estabelecer apenas um tribunal colegiado composto por três juízes, competente apenas para julgar lides de natureza monetária;
- b) Cidades a partir de 120 habitantes deveriam constituir o pequeno Sanhedrin composto por vinte e três juízes, competente para julgar questões penais, incluindo as passíveis de aplicação da pena de morte. Também nessas cidades constituíam-se cortes de três juízes para julgar matérias de ordem monetária;
- c) Cidades compartilhadas por habitantes de duas tribos deveriam estabelecer tribunais separados para cada tribo para que cada habitante pudesse ser julgado por membros de sua própria tribo. Segundo Abravanel, este era o caso de Jerusalém, que, além de ser o local onde ficaria o grande Sanhedrin, outros dois pequenos Sanhedrin²¹ de vinte e três juízes foram constituídos por se tratar de um território compartilhado entre as tribos de Judá e Benjamin²²;
- d) Em Jerusalém, o grande Sanhedrin deveria se situar adjacente ao templo, e era composto por 71 juízes.

4.2 Da Nomeação dos Juízes

No livro de Deuteronômio, está escrito:

O Sanhedrin ou Sinédrio (usualmente utilizado no português) era o tribunal constituído por setenta e um juízes que julgavam matérias de interesse nacional, como autorização para guerras e penas capitais a determinadas autoridades. Além disso, definiam e ensinavam as leis e sua forma de cumprimento. Nas cidades o tribunal competente para julgar matérias penais que envolviam penas capitais era o pequeno Sanhedrin constituído por 23 juízes. (Fonte: Enciclopédia Daat)

²² Abravanel afasta-se, com esta explicação, da função dos dois Sanhedrin menores de Jerusalém como instâncias no processo de resolução e aplicação da *Halachá* conforme o Talmud (2021a, 86b). Lá descreve-se a existência de três Sanhedrin, o primeiro ficava na entrada do Monte do Templo, o segundo na entrada do pátio exterior do Templo (*Petah HaAzará*), ambos com 23 juízes cada, e o grande Sanhedrin, de 71 juízes, no *Lishkat HaGazit* (vide nota 4). Essas três instâncias possuíam diferenças hierárquicas e deveriam ser obedecidas, a ordem do menor para o maior, em caso de contestação do entendimento legal feita por algum popular letrado que levantava alguma questão de ordem sobre o entendimento do tribunal de sua cidade (*Zaken Mamre*).

Juízes e policiais coloquem em todas as vossas cidades, as quais o Eterno, vosso Deus, dará às vossas tribos e julgarão o povo leis justas. Não desvieis da justiça e não reconheceis rostos e não pegueis suborno, pois o suborno cega os olhos dos sábios e falseia as palavras dos justos. Justiça, justiça deveis perseguir para viveis e herdar a terra a qual o Eterno vosso Deus vos dará (DEUTERONÔMIO, capítulo 16 versículos 18-20 – tradução nossa).

Dada a clareza do texto, pouco se inovou na exegese acerca do conteúdo expresso nesses três versículos até a chegada dos comentários de Dom Isaac Abravanel.

Abravanel afasta o entendimento de que os versículos em questão tratam de matéria essencial, ou seja, da justiça como valor e de seu arcabouço de regras para formação de um *ethos*. Ao invés disso, entende que tais valores são subentendidos e seria desnecessário mencioná-los, preferindo interpretar esses versículos dentro do conjunto de regras de matéria política: as nomeações. Segundo este entendimento, Moisés ordenara que a nomeação dos juízes deveria ocorrer por escolha do povo, ocorrendo em suas respectivas tribos. Cada uma delas, em cada cidade, escolhia os seus juízes. Como escreve:

Não se trata de um preceito aos juízes para que não venham a corromper o julgamento e tampouco fazer concessões e nem aceitar suborno ao julgarem, como comentaram os exegetas. Mas sim [trata-se de advertências] aos que nomeiam os juízes. ‘Justiça, justiça deveis perseguir’ ao nomear homens honestos para julgar (ABRAVANEL 2007c, p. 257)

Abravanel procura demonstrar de forma bastante sistemática o processo de nomeação dessas autoridades, conduzindo o tema à questão das fontes primárias do poder, segundo a sua visão. Primeiramente, defende que a nomeação era uma prerrogativa exercida originariamente pelo povo em sua divisão por tribos. Era no âmbito da rotina interna de cada tribo que os tribunais funcionavam. Reconhece, contudo, que as primeiras nomeações do povo de Israel, historicamente, foram executadas por Moisés. Sustentando, porém, que mesmo naquele momento isso se deu a partir de um processo de cessão de um direito do povo em favor de Moisés, haja vista que “o processo de nomeação dos juízes foi entregue por Deus às tribos”. E reforçava a ideia de que “não era da competência do profeta da geração²³” cuidar das nomeações. Esclarecendo, ao final, que tudo o que “fez Moisés na nomeação dos juízes estava sob o status de *Horaat Shaá*” (*orientação momentânea*)²⁴ (ABRAVANEL 2007c, p. 257).

²³ A referência à ideia de que cada geração possuiria o seu profeta está contemplada em Deuteronômio 18:6.

²⁴ O conceito de *Horaat Shaá* diz respeito à possibilidade de se admitir excepcionalmente alguma ação que diverge da forma preconizada pela lei. Ocorre em momentos que a realidade demanda por uma solução que a lei não contempla. O tema está originariamente trazido no Talmud Tratado de Yevamot 35A. As regras para aplicação

A ideia de poder originário no povo para as nomeações dos tribunais, e o sistema de representação popular que aparece como corolário direto a este poder, não encontra respaldo direto nas escrituras e tampouco nas fontes talmúdicas. Parece decorrer mais de um universo de ideias preconcebidas oriundas do pensamento de Abravanel, como homem de Estado, imerso numa cultura que preparava a base doutrinária para sustentar os regimes absolutistas que se formavam àquele tempo. Abravanel vivia num contexto histórico em que questões como as fontes do poder estavam latentes. Como um feroz crítico da monarquia, não teve dificuldade em dar ao povo o poder de escolha de seus líderes. Caminhava, assim, em sentido oposto aos seus contemporâneos, em especial a Maquiavel, que embora convergia na acepção originária de um poder popular, tratava de aconselhar a melhor estratégia para a manutenção do poder pelo príncipe.

Nesse contexto, Abravanel também discorrerá a respeito do rei como detentor do poder de nomear. Ressalte-se ainda que, ao afirmar que a Moisés foi dado pelo povo o poder de nomeação dos juízes, Abravanel afasta de Moisés, um líder incontestado, a possibilidade de se associá-lo a um rei. Ora, o reinado, quando instituído, concentra poderes nas mãos do monarca. A opção pelo rei acompanha a abdicação de direitos e poderes concentrados nas mãos do povo, como veremos adiante. É da natureza da monarquia, como a entende Abravanel. Se Moisés dependia da autorização do povo, logo, não detinha o status de rei, remetendo-o ao status de Juiz Líder, ou *Nassi*.

Na prática, Abravanel sustenta que a nomeação era feita pelo povo, ocorrendo todos os anos, ou em obediência a um período de mandato. Nesse caso, é importante destacar que a figura do juiz nessa época abarcava funções que transcendiam em muito ao que se conhece hoje em função homônima do servidor do poder judiciário. Por esse motivo, a escolha por meio do sufrágio, muito provavelmente indireto, procurava eleger uma liderança dotada de coercibilidade e eficácia para fazer cumprir a lei e as decisões sentenciadas pelos tribunais. E, ainda, por vezes exercer funções legislativas.

4.3 O Grande Sanhedrin: Considerações Preliminares

A existência de um conselho de anciãos no âmbito do povo de Israel remonta ao período da escravidão no Egito. Moisés fora ordenado a, primeiramente, procurar pelos anciãos do povo para trazer-lhes a notícia da redenção que se anunciava (Êxodos 3:16) e cujo desfecho seria a

da *Horaat Shaá* estão organizadas formalmente em *Mishne Torá de Maimônides Hilchot Mamrim cap. 2.* – (MAIMÔNIDES, 2005).

libertação da escravidão no Egito após as dez pragas descritas no livro de Êxodos. No Midrash Mechilta²⁵ sobre o versículo: “E foram a Elim e lá havia doze mananciais de água e setenta tamareiras e lá acamparam próximo às águas” (Êxodos 15:27). Doze em alusão às doze tribos, e setenta, aos setenta anciãos. E, finalmente, em Números (11:16) encontra-se a passagem mais eloquente no que respeita ao estabelecimento de um tribunal, propriamente dito, com 70 anciãos. Naquele contexto, Moisés expressara sua angústia por ter de carregar sozinho o fardo da condução de um povo que resistia em seguir suas diretrizes e se rebelava com frequência. Em resposta à queixa de Moisés, Deus ordenara a formação de um grupo seleta de 70 anciãos fornecidos pelas tribos, sendo 6 membros de cada uma e 2 delas com apenas 5 membros, para que apoiassem Moisés. É esta passagem que o Talmud (SANHEDRIN, 2A) afirma ser a fonte da estrutura básica do grande Sanhedrin, formado por 71 juízes, cujo modelo era os 70 anciãos, mais Moisés.

O que se sucede após a morte de Moisés com esse grande conselho não está escrito. No livro de Josué, em seu primeiro capítulo, há o diálogo inicial entre Josué e membros representantes do povo que condicionam o respeito à sua liderança ao cumprimento irrestrito à Torá de Moisés. Não é possível afirmar se tratar dos setenta, ainda que fosse plausível supor. De todo modo, vivia-se uma situação precária. O povo estava ocupado com as guerras da conquista do território de Canaã. O restante do livro praticamente só aborda esse aspecto.

"É praticamente impossível obter uma ideia clara, a partir dos dados oferecidos pelas escrituras, sobre o sistema de justiça que existia na prática em Israel antes de sua ida para o [primeiro] exílio" (HERZOG, 2003, p.11). Assim o Rabino Itschak Herzog (1888-1959) abriu a terceira parte de seu artigo publicado no Jewish Forum em março de 1931, lamentando pela falta de evidências escritas que confirmassem a existência de um sistema judicial vivido nos tempos bíblicos, segundo parâmetros científicos da história. Tudo o que se tem seria apenas uma forte presença de valores de justiça, combinados com preceitos que ordenam a estruturação de tribunais, nomeação de juízes e policiais que garantissem a aplicação da lei.

Pouco antes de Herzog, no século 19, o Rabino alemão David Tsvi Hoffman (1843-1921) argumentava em seus comentários ao livro de Deuteronômio, capítulo 17, que, de maneira geral, era sim possível inferir, em esparsos locais da Bíblia Hebraica, a existência de um tribunal superior em funcionamento, especialmente no período do profeta Samuel. Mas reconhece que até a época do rei de Judá, Jeosafá, não haveria descrições explícitas no texto bíblico da existência de instâncias judiciais. Entretanto, a partir da época deste rei, encontra-se

²⁵ Mechilta é o Midrash de assuntos pertinentes às leis judaicas no livro de Êxodos (*Halachá*).

no livro de Crônicas 2, 19:8 – 11, uma descrição clara do funcionamento de um grande tribunal nos moldes do que viria a ser o grande Sanhedrin de Jerusalém no período do Segundo Templo. (HOFFMAN, 1904, p. 303). Ainda no mesmo comentário, Hoffman menciona opiniões²⁶ que advogavam pela inexistência do grande Sanhedrin até a época do segundo templo, partindo da premissa de que o “nome grego, Sanhedrin, demonstraria que tal instituição não existiu até a chegada do domínio grego sobre Israel”. Hoffman contra-argumenta ponderando que “o nome grego demonstra apenas que o nome fora trocado em determinada época, mas não que a instituição não existiu antes com outro nome”. E conclui dizendo que não haveria motivo para estranhamento desta ausência de relatos mais claros acerca do Sanhedrin na Bíblia Hebraica, haja vista que “não é da natureza das escrituras detalhar a história interna de Israel”. (HOFFMAN, 1904, p.320)

Ambos os rabinos reconhecem existir uma dificuldade em se estabelecer, exclusivamente a partir do relato bíblico, de que forma e quando o Sanhedrin funcionou conforme preconizado no livro de Deuteronômio do Pentateuco. Resumidamente, as posições defendidas por Herzog e Hoffman representam o que mais se aproximava de teses que procuravam aliar convicções religiosas e parâmetros científicos de estudo da História.

Estas duas visões contrastam com a certeza que demonstra Dom Isaac Abravanel em seus escritos acerca da existência ininterrupta do grande Sanhedrin desde a época de Moisés até a destruição do primeiro templo, e sua retomada ao longo de todo o período que marcou o retorno do exílio babilônico e reconstrução do templo. A despeito da ausência de evidências, em seu entendimento as estruturas haviam sido dadas pela Torá em forma de preceitos, o que lhe permitiu presumir que foram plenamente cumpridas desde os tempos de Moisés.

Para Abravanel, portanto, a premissa fundamental é que havendo ordem clara de Deus a Moisés no Pentateuco (Êxodos 18:25, Números 11:15 e Deuteronômio 15:18), para o estabelecimento imediato de todo o sistema judicial que incluía o grande Sanhedrin, este fora prontamente cumprida ainda no deserto. Nesse ponto, Abravanel contava com um forte respaldo das fontes judaicas mais tradicionais. Desde a primeira Mishná²⁷ de Pirkei Avot (Ética dos Pais)²⁸ descrevendo a transmissão ininterrupta da Torá a partir de Moisés até a Grande Assembleia dos 120 rabinos²⁹, passando por Maimônides em sua introdução à sua grande obra,

²⁶ É trazido em nome de Frankel. Não conseguimos identificar a quem o Rabino Hoffman se referia.

²⁷ A Mishná é uma coleção de leis, controvérsias e debates transmitidos oralmente de geração em geração por sábios que viveram da época dos Hasmoneus até o ano 200 d.e.c. Designa também a unidade legal. Ou seja, cada tratado é dividido em capítulos que, por sua vez, são subdivididos em Mishnayot (pl. de Mishná), dando a noção *strictu sensu* do termo.

²⁸ Tratado da Mishná que aborda questões de ordem moral e ética.

²⁹ No Hebraico: *Anshei Knesset HaGdola*.

o Mishne Torá, em que detalha toda a corrente de transmissão da Torá por meio dos tribunais que surgiram a cada geração desde Moisés até a consolidação do Talmud. Embora não tenha detalhado de que forma os tribunais teriam feito tal transmissão, Abravanel defendeu o pleno cumprimento do preceito, alçando os juízes, que sucederam a Josué, à condição de presidentes do grande tribunal de suas respectivas épocas, conferindo-lhes a condição de liderança máxima governamental do povo israelita. Dando início à construção de sua tese central acerca da liderança e governança no âmbito do povo de Israel, conforme demonstraremos adiante. Abravanel entende que a ascensão do juiz não se dava quando era designado a ser o salvador do povo, como sugerem as escrituras. Mas uma estrutura judicial que contemplava o grande Sanhedrin estaria em pleno funcionamento. O juiz em questão já seria o presidente do tribunal, e a quem já fora conferida a função de governar o povo. Aglutinar tropas e salvar o povo de sua aflição momentânea era apenas algo que se adicionara à sua já regular função.

Essa leitura do período dos juízes parece contraintuitiva. A situação do povo de Israel naquele tempo parecia precária sob todos os ângulos. A terra prometida fora conquistada parcialmente e ainda havia muito trabalho a ser feito. Diversos povoados canaanitas ainda habitavam as cercanias das cidades israelitas, provocando não apenas esperados conflitos, mas influência e trocas culturais indesejáveis, conforme descrito no início do livro dos Juízes 2:11-23.

Abravanel faz um trabalho de reconstituição a partir de sua exegese. Criando, com isso, mais do que um relato de valor histórico assentado em fatos demonstrados por evidências, uma coerente ideia de governo preconizado pela Torá. No momento de teorizar e buscando fundamentos nas escrituras, o que lhe é absolutamente fundamental, constrói um passado que existiu, acima de tudo, no campo das ideias, e que corrobora suas concepções acerca de um Estado e seu regime de governo ideal à luz da Torá. E, para isso, tinha respaldo da tradição oral.

A título de ilustração, trazemos a seguinte passagem do Talmud que trata da divisão dos quinhões de terra para cada uma das 12 tribos. Diz o Talmud que em havendo alguma disputa entre tribos em relação à divisão da terra, deverá ser julgada pela corte de 71 juízes. O Rabino Ula³⁰ afirma que deve ser como fora no momento da divisão: "se a divisão foi feita por setenta e um [juízes], no caso em voga também deverá ser com setenta e um" (SANHEDRIN 16A). A nós interessa a afirmação de que junto com a descrição clara da liderança de Josué na divisão das terras, este sábio talmúdico defende que está subentendida a presença de uma corte de outros 70 juízes. Não é necessário que as escrituras sejam explícitas. E, nesse particular, não há

³⁰ Ula filho de Ismael foi um famoso sábio talmúdico (amoraita) das segunda e terceira gerações no século 3 e 4. (JEWISH Encyclopedia Daat, 2021).

qualquer contestação por outros sábios talmúdicos, embora o tema estivesse em discussão. E assim era, pois assim fora ordenado, e, uma vez ordenado, presumia-se cumprido. Para Abravanel, como um exegeta judeu, arvorar-se nesse raciocínio para sustentar a sua tese era plenamente legítimo. Poder-se-ia inclusive dizer, desejável. Isso, porque a tradição Talmúdica que culmina com a regulamentação da Halachá tendia sempre a dar preferência a pensamentos e exegeses com raízes no Talmud e no Midrash. Além disso, mesmo os exegetas que procuraram se descolar da tradição elaborando comentários originais pela livre interpretação do texto simples (*Pshat*), diversas vezes justificam o porquê de não seguir a tradição, num esforço quase apologético, ou, quando menos, mencionam estar cientes do que fora dito no Talmud e no Midrash³¹. Enfim, estar em harmonia com as fontes talmúdicas conferia crédito suficiente para a tese de Abravanel acerca de uma solidez institucional no período dos juízes.

Aparentemente, a existência do Sanhedrin nos tempos de Moisés se dá de duas formas. Num primeiro momento, ele próprio teria o poder e a capacidade de, sozinho, representar o futuro grande tribunal que seria formado por 71 juízes. E, num segundo momento, quando ele implora a Deus para que dividisse a responsabilidade de conduzir o povo, e Deus o atende adicionando 70 anciãos e formando o primeiro grande Sanhedrin, que viria a ser o modelo adiante.

Defender a estabilidade institucional do período dos juízes tem como consequência a desnecessidade de sua troca em favor da monarquia. O que é essencial para a construção do pensamento político e do Estado Israelita idealizado por Dom Isaac Abravanel.

4.4 Estrutura e Prerrogativas do Grande Sanhedrin

De acordo com Dom Isaac Abravanel, o Grande Sanhedrin representava o segundo nível de governança. Acima dos tribunais inferiores, mas abaixo dos reis, quando estes se faziam presentes no sistema. Mas, na sua ausência, o Grande Sanhedrin era dotado de plenos poderes para governar, legislar e, logicamente, julgar. Tratava-se - conforme já mencionado - de um tribunal composto por 71 juízes, e situava-se adjacente ao grande Templo em Jerusalém³². Essa proximidade trazia de simbólico o grande valor atribuído aos trabalhos dos tribunais,

³¹ P.ex. vide comentário de Rabi Shmuel Ben Meir (Ben Meir 2003) a Êxodos 21,1.

³² Sobre Jerusalém como referência do local do Templo e do Sanhedrin é preciso esclarecer que só poderia ter ocorrido a partir da construção do templo de Salomão. Ocorre, porém, que, conforme já exposto, Abravanel advoga pela presença ininterrupta de um tribunal de 71 juízes desde os tempos de Moisés. Desta forma, Jerusalém aqui deve ser tomado em seu sentido simbólico de centro da atividade religiosa e capital política. Nossa escolha foi por preservar os termos como originalmente utilizados por Abravanel.

expressando uma importância similar aos serviços religiosos executados pelos sacerdotes no Templo.

Também em relação ao grande Sanhedrin a questão da nomeação mostra-se importante para Abravanel. Ela obedecia, segundo seu entendimento, aos seguintes critérios:

- a) Havendo um rei, caberia a ele nomear os membros da corte;
- b) Na ausência do rei, o presidente (*nassi*)³³ do tribunal fazia as nomeações. Em caso de morte de um dos membros, o presidente, aconselhando-se com seus pares, nomeava o membro substituto. E na morte do presidente, o Sanhedrin elegia um novo presidente dentre seus membros cativos.

Abravanel considera de suma importância apresentar o histórico de desenvolvimento do sistema judicial no âmbito do povo de Israel, organizando-o a partir da apresentação de oito “constatações³⁴”, que seguem abaixo, com nossas observações, onde nos pareceu relevante:

1. *“O grande tribunal teve origem a partir do conselho de Jetro (sogro de Moisés), conforme descrito em Êxodos 18:1-12.; onde se lê: ‘e julgará o povo a todo instante e todas as questões maiores trarão a ti (Moisés) e as questões menores julgarão eles’.”* (ABRAVANEL, 2007c, p. 261).

Abravanel afirma que o primeiro Grande Tribunal era restrito à pessoa de Moisés. Apenas ele decidiria em questões de maior importância, ou matérias que os tribunais inferiores não foram capazes de resolver. Aqui estavam postos os primeiros alicerces das instâncias judiciais. A separação dos temas dignos de uma abordagem direta dos tribunais locais e a subida de questões a cortes superiores, dotadas de poder e eficácia para decidir e fazer-se cumprir o veredito, caracterizariam desde então a organização judicial e legislativa do povo de Israel.

2. *“O Grande Tribunal estava localizado em Jerusalém com 71 anciãos que compunham o Sanhedrin. Este número remete aos 70 anciãos que se juntaram a Moisés na condução do povo de Israel (Números 11:15). O maior, por óbvio, era Moisés que recebera o título de Shofet (juiz), líder, ou presidente [do tribunal]. O maior do grupo dos setenta, que era o vice-líder,*

³³ Era o líder do tribunal que ocupava simbolicamente o lugar de Moisés. O número de 71 juízes deve ser entendido como sendo 70, mais o presidente.

³⁴ Do hebraico הודעות, que, simplesmente, se poderia traduzir como “mensagens”, mas, no nosso entendimento, não alcançaria o sentido semântico da proposta de Abravanel.

sentava-se à sua direita, e recebia o título de Av Beit Din (Pai do Tribunal, simplesmente). (ABRAVANEL, 2007c, p. 262).

Nessa segunda constatação, há que se ressaltar que ao colocar Moisés como “Juiz”, alegando, segundo sua interpretação, similaridade ao funcionamento do chamado período dos juízes, Abravanel, novamente, pretende afastá-lo de qualquer associação aos reis. É também um prenúncio da defesa que fará ao sistema de governo de juízes em detrimento à monarquia. Abravanel buscará demonstrar que a monarquia, quando solicitada pelo povo, era um regime jamais experienciado, nem mesmo nos tempos de Moisés:

“3. O poder de decisão em divergências legais estava nas mãos do Grande Sanhedrin. Cabia-lhe, portanto, apaziguar o entendimento para a aplicação da lei in concreto (Ver Sanhedrin 88B).” (ABRAVANEL, 2007c, p. 262).

Essa talvez tenha sido a grande prerrogativa do Sanhedrin em todos os tempos, inclusive no período dos reis. Diferente das decisões que extrapolavam os limites legais - conforme se verá na constatação de número cinco -, que na presença de um rei o grande tribunal não a exercia, o Sanhedrin era a última instância do processo legislativo e suas decisões obrigavam a todos. Abravanel explica que a dúvida nascia nos tribunais locais, a partir das divergências de opiniões, pensamentos e conclusões que os homens naturalmente produziam. O Sanhedrin era a instância que pacificava o entendimento legal a ser seguido. As divergências talmúdicas, por exemplo, só não foram dirimidas em razão da ausência do Sanhedrin. Abravanel evoca a seguinte passagem talmúdica (Sanhedrin 88B) para demonstrar o funcionamento do Sanhedrin em decisões dirimidas e vinculantes:

Disse Rabi Yossi: no início não havia muitas divergências em Israel, o tribunal de setenta e um estava sentado no *Lishkat HaGazit*, e outros dois tribunais de vinte e três sentavam-se um na entrada do Monte do Templo e o outro na entrada da *Azará*³⁵, e os demais tribunais de vinte e três sentavam-se nas cidades de Israel. Havendo necessidade de se questionar, questionava-se o tribunal da cidade. Se escutaram [a resposta] diziam-lhes, se não eles se dirigiam ao *Lishkat HaGazit*, onde o Sanhedrin se sentava no *Chail* desde o sacrifício de todas as manhãs até o sacrifício de todas as tardes. Se escutaram [a resposta] diziam-lhes, se não votavam. Se a maioria purificasse, puro estaria. Se a maioria impurificasse, impuro estaria. [Mas] Conforme os alunos de Shamai e Hilel se multiplicaram e não aprenderam devidamente, as divergências aumentaram muito em Israel, fazendo a Torá de Deus, como se fossem duas Torot³⁶ (ABRAVANEL, 2007c, p. 263).

E conclui reafirmando, a partir desta passagem do Talmud, que os princípios doutrinários e a interpretação dependiam do Sanhedrin. E que por este motivo o castigo do

³⁵ Pátio do templo.

³⁶ Plural de Torá.

Ancião (*Zaken Mamre*) que se rebela contra uma decisão do Sanhedrin é muito duro. Mesmo se o tribunal quisesse perdoá-lo, estava proibido de fazê-lo.

Importante mencionar que toda esta sistemática sustentada por Abravanel, com base na passagem talmúdica por ele evocada, fundamenta-se pela interpretação não pacífica da palavra “*Shofet*” no versículo que aborda o tema em Deuteronômio 17:9. A palavra em questão não tem um único entendimento, podendo ser atribuída também ao rei, consoante já mencionado. Assim sustenta, por exemplo, Ibn Ezra (2003)³⁷. Da mesma forma que a palavra “*Melech*”, em geral entendida como rei, pode ser interpretada como sendo o juiz líder de seu tempo, como o faz Dom Isaac Abravanel em relação ao versículo do livro dos juízes que diz: “Naquele tempo não havia um ‘*Melech*’ em Israel e cada homem agia conforme era reto aos seus olhos” (Juízes 17:6).

4. “*A reunião do Sanhedrin era influenciada pela presença divina. Os juízes e o tribunal estavam sempre sob a égide da proteção divina e de sua influência nas decisões.*” (ABRAVANEL, 2007c, 263).

Essa era também a justificativa para o número de 71 juízes, comparando-o ao grande tribunal estabelecido por Moisés e os demais 70 anciãos que teriam recebido uma fagulha da profecia de Moisés, conforme descrito em Números 11:17. “Para demonstrar que incidia sobre os juízes (de gerações futuras) o espírito de Moisés e daqueles anciãos que profetizaram para conduzir o povo” (ABRAVANEL, 2007c, 263). Nota-se que Abravanel busca enfatizar também o aspecto divino que compõe o tribunal, procurando fazer frente ao consenso de sua época de que os reis representavam Deus na terra. Acrescente-se, ainda, a localização do Sanhedrin no complexo do Templo, fazendo jus a essa percepção de inspiração divina nas decisões. Abravanel faz isso baseando-se no Talmud, que em diversas passagens conecta o ato de julgar a valores religiosos, mesmo em matérias de ordem monetária ou criminal. Há aqui uma ampla sugestão do valor teológico conferido aos aspectos mais básicos da vida humana. Trata-se, pois, de atribuir uma espécie de glorificação de ordem divina ao exercício do poder decisório e coercitivo próprio dos tribunais.

Com efeito, não falta respaldo nas fontes judaicas à ideia de que o ato de julgar estaria no topo dos valores, como consta no Talmud: “Todo juiz que julga de forma verdadeira faz a *Shechina*³⁸ (presença divina) pairar sobre Israel”. E a recíproca também é verdadeira: “Todo

³⁷ Rabi Avraham Ibn Ezra (1089-1167) foi um dos grandes exegetas bíblicos judeus medievais.

³⁸ *Shechiná* é um conceito descrito na literatura rabínica talmúdica (p. ex. Sanhedrin 58B) em referência à presença divina que se comprometera a habitar dentre o povo de Israel quando da construção do tabernáculo, conforme descrito no livro de Êxodos.

juiz que não julga de forma verdadeira causa que a *Shechina* saia de Israel”. (SANHEDRIN, 7A). Ou ainda: “Todo juiz que julga de forma verdadeira, ainda que por apenas um instante, as escrituras o consideram como sócio ao Santo, bendito seja Ele³⁹, na criação do universo”⁴⁰.

Abravanel explora o alcance do Sanhedrin na esfera teológica atribuindo-lhe um poder transcendental. O julgamento e a aplicabilidade da lei divina transcendem ao compromisso de convivência social, associando-se a valores superiores que esperam nada menos do que trazer a presença divina, *Schechiná*, para dentro do povo de Israel. Este entendimento dá conta do poder conferido aos juízes, cujas boas condutas no exercício de suas funções permitem uma espécie de governança de Deus no mundo. Introduzindo, ainda que indiretamente, sua concepção de forma de governo idealizada pela Torá.

5. “*O grande Sanhedrin pode julgar além do que prescreve a lei, se entender necessário.*” (ABRAVANEL, 2007c, 263).

A lei mosaica se aplicava de duas maneiras: dentro de seus limites regulares e fora deles, se necessário fosse, como matéria de exceção. Com efeito, o Estado israelita já dispunha, a partir do Pentateuco, de mecanismos bastante avançados de codificação e previsões legais e funcionamento dos tribunais. Foi pioneiro em impor limites legais aos governantes, juízes ou reis. A questão crítica residia nas ações de exceção. Atos contrários a leis específicas, mas acolhidos pelo sistema. Ou ainda, a concessão de poder a alguma liderança que poderia determinar, a seu juízo, o momento de aplicar medidas de exceção. Restaria, portanto, saber quem fora imbuído pela Torá de tal poder.

É precisamente nesse ponto que está um dos alicerces da teoria de Estado de Abravanel. Para ele, o poder só era exercido de forma plena e hierarquicamente organizado nas mãos daquele que fosse imbuído pela Torá para decidir quando lançar mão do poder de exceção. E, segundo seu entendimento, este poder ficaria originariamente com o grande Sanhedrin.

A questão não é pacífica. O texto bíblico não preceitua a matéria de forma inequívoca. Muito da visão de mundo de cada pensador, nessa matéria, influenciou no resultado de seu pensamento. Contra o entendimento de Abravanel, por exemplo, aparece Rabenu Nissim de Girona (1320-1376) – também conhecido pelo acrônimo Ran –, que sustenta ser o poder de agir de forma excepcional uma prerrogativa exclusiva do rei. Por esse entendimento, enquanto Israel

³⁹ Referência a Deus. Expressão comumente utilizada na literatura rabínica desde o Talmud. No hebraico, *HaKadosh Baruch Hu*.

⁴⁰ Talmud Shabat 10A. “Criação do Universo” aqui é a tradução de *Maasse Bereshit* (simplesmente: o feito do início), que, por sua vez, é um conceito bem mais amplo, aparecendo no Talmud como parte de uma sabedoria de difícil acesso e restrita a grandes sábios. Maimônides a relaciona com tudo que se conheça por Ciências Naturais, ou a Física em termos aristotélicos. Esse entendimento foi duramente rechaçado por Rabenu Nissim de Girona no seu livro de sermões “Sermão I”.

não estabelecesse a monarquia, ninguém poderia, nem mesmo os juízes, violar a lei de forma excepcional. E, exatamente por este motivo, Ran defendeu a imprescindibilidade do estabelecimento de uma monarquia para o povo de Israel em algum momento.

No pensamento político de Dom Isaac Abravanel, a concessão deste poder ao Sanhedrin também pode ser entendida como uma forma de esvaziar o poder dos reis, em sintonia com sua tese de desnecessidade de um monarca no âmbito do povo de Israel. Neste contexto, escreve Abravanel: “Pois não há nada nas mãos do rei que o Sanhedrin não pudesse fazer. Daqui pode-se observar que o rei não se fazia necessário no povo israelita, como o é para os demais povos” (ABRAVANEL, 2007a p. 264).

6. *“Assim como ao Sanhedrin foi conferida a atribuição de ensinar a Torá, a mesma atribuição deve ser conferida aos sábios ao longo das gerações”* (ABRAVANEL, 2007c, 264).

Abravanel procura aqui reforçar o papel imprescindível dos sábios ao longo das gerações, inclusive na eventualidade de um esfacelamento das instituições. Destaque-se, ainda, um certo anacronismo nesta visão que, ao compor sua exegese bíblica, faz supor que o sistema rabínico já vingava desde os tempos de Moisés. Abravanel seria prontamente respaldado por Maimônides, que, em sua introdução aos comentários à Mishná⁴¹, também discorre acerca do papel dos sábios e de sua supremacia aos profetas nas decisões legais. Como trataremos adiante.

7. *“A maioria no Sanhedrin era composto por sacerdotes e levitas, servidores de Deus.”* (ABRAVANEL, 2007c, 264).

Há na presente constatação mais um aspecto simbólico de associação do trabalho judicial e legislativo aos serviços religiosos. Ainda assim, a despeito dessa constatação, respaldada em versículos explícitos na Bíblia Hebraica⁴², no período do segundo templo, a presença de sacerdotes e levitas nas fileiras dos tribunais era diminuta, ou até mesmo inexpressiva. O judaísmo rabínico que se instala neste período deixa de associar os servidores

⁴¹ Escreve Maimônides: “Saiba que a profecia não tem qualquer serventia para a interpretação da Torá e tampouco na dedução de seus preceitos através das 13 técnicas (interpretativas). O que fizeram Josué e Pinhas (profetas) quando se aprofundavam e explicavam intelectualmente é o mesmo que fizeram Ravina e Rav Ashi (sábios talmúricos)”. (MAIMÔNIDES, 1963a, 16).

⁴² Deuteronômio 17:9

templários ao conhecimento da Torá e de sua hermenêutica em favor da regulamentação legal. “Um bastardo⁴³ sábio vem antes (nas honrarias⁴⁴) que um Sumo Sacerdote ignorante⁴⁵”.

8. “A lei e as decisões de ordem legal do Sanhedrin serão três e terão as seguintes naturezas: a) Sobre as quais dirão: ‘Assim escutamos, e assim recebemos a Halachá de Moisés do Sinai’⁴⁶.” (ABRAVANEL, 2007c, 265).

O termo “Halachá de Moisés do Sinai” aparece diversas vezes no Talmud em referência a certas *Halachot*⁴⁷ de origem desconhecida, mas amplamente praticadas. Maimônides entende que é de sua própria natureza não encontrar lastro nas escrituras. Seriam elas mensagens exclusivamente orais transmitidas a Moisés no Monte Sinai, e dali transmitidas aos anciãos. “b) *Interpretação dos escritos da Torá de forma verdadeira.*” (ABRAVANEL, 2007c, 265).

A ideia de haver uma forma verdadeira de se interpretar os escritos era amplamente consagrada pelos sábios talmúdicos. Existiam critérios estabelecidos por estes sábios que encaminhavam e restringiam a hermenêutica do texto quando se tratava de matéria legal. É este, por exemplo, o caso da difundida Baraita⁴⁸ de Rabi Ishmael⁴⁹, que enumera 13 princípios de interpretação da Torá. Ainda assim, o texto manteve-se aberto para diversas interpretações e exegeses que se desenvolveram ao longo das gerações até os dias de hoje.

c) *Os decretos que o momento ou o local exigem, mesmo sendo contra o que diz a Torá. (já explicado na constatação de número 5).* (ABRAVANEL, 2007c, 265).

Nesse tópico também devem-se incluir os decretos de origem rabínica que buscam promover uma proteção adicional aos preceitos da Torá: as *Gezerot* (decretos), também

⁴³ O “Bastardo”, no hebraico, *Mamzer*, é o filho de uma relação sexual proibido pela Torá. Na escala de importância de linhagem, o *mamzer* estaria no último nível. A expressão rabínica que confronta os extremos, *mamzer* e sumo sacerdote, tem o claro objetivo de impactar. Defende a capacidade da sabedoria angariada pelo estudo da Torá superar questões de linhagem. Do mérito superar as qualidades inatas.

⁴⁴ Nos diversos serviços religiosos judaicos existem as mais diferentes honrarias que são repartidas entre aqueles que participam desse serviço, como, por exemplo, convidar as pessoas sentadas a uma mesa a proferir a bênção de término da refeição, o chamado *zimun*. A linhagem da pessoa pode ter impacto na hora de se distribuir a honra. Nesse contexto, o reconhecimento do erudito nos estudos da Torá supera a todos os presentes, mesmo se, porventura, ele fosse um *mamzer* e dividisse a mesa com sacerdotes.

⁴⁵ Mishná Horaiot cap. 3 mishná 8.

⁴⁶ Segundo Maimônides, *Halacha le Moshe MiSinai* (A lei que vem de Moisés a partir do Sinai) são leis que chegaram pela tradição oral sem nenhum vínculo com as escrituras (MAIMÔNIDES, 1963a, 17).

⁴⁷ Plural de Halachá (lei judaica aplicada).

⁴⁸ Baraita é uma Mishná que não entrou na compilação de Rabi Yehudá HaNassi em sua obra que recebe o nome genérico de Mishná. A Baraita é muitas vezes evocada pelo Talmud como meio de esclarecimento da Mishná, ou nos debates entre os sábios talmudistas amoraitas.

⁴⁹ Foi um dos grandes sábios da quarta geração dos tanaítas do século II.

chamadas de *Siaguim*⁵⁰. E as medidas que visavam conduzir as relações sociais, promovendo a boa convivência: as *Takanot*⁵¹.

4.5 O Alcance e a Eficácia das Decisões do Sanhedrin

A essência do grande Sanhedrin era fazer valer a justiça sob a graça divina. Abravanel enfatiza versículos e dizeres oriundos da tradição talmúdica que apontam para a associação de natureza teológica nos atos praticados pelos tribunais, como já mencionado. Aqui abordaremos o alcance das decisões do Sanhedrin. O que nos permitirá entender o poder desta instituição de Estado, que, no entendimento de Abravanel, esgotaria todas as esferas de poder, dispensando, reitere-se, a presença de um rei.

Em Deuteronômio 17:11, há um preceito que ordena o obedecimento às decisões do Sanhedrin, onde se lê: “Não desviarás, daquilo que disserem a vós, à direita ou à esquerda”. Em Sifri⁵² 17:11, o versículo é interpretado da seguinte forma: “ainda que lhes digam que a esquerda é direita, e a direita é esquerda”.

Abravanel, primeiramente, aborda três entendimentos sobre a interpretação do Sifri. São eles referentes às opiniões de Rashi (ITZCHAKI, 2003)⁵³, Nachmânides (2007)⁵⁴ e Rabenu Nissim de Girona (Ran), valendo-se de sua privilegiada visão enciclopédica daqueles que o precederam para elaborar um dos sustentáculos de seu pensamento de Estado.

Rashi, como de costume, transcreve o dizer de Sifri, sugerindo a seu leitor que o leia no sentido mais simples possível: “ainda que lhes digam que a esquerda é direita e a direita é esquerda, e certamente se lhes disserem que a direita é direita e a esquerda é esquerda”. Nachmânides acrescenta uma explicação à escolha de Rashi dizendo:

Mesmo que penses em teu coração que eles (os juízes) erram e a questão parece clara aos teus olhos, tal qual tu és consciente da diferença entre tua direita e tua esquerda, faz conforme eles ordenam. E não digas: ‘como comerei este sebo ou matarei este inocente?’; mas diz: ‘assim me ordenou o Senhor, que ordena os preceitos, que eu faça de acordo com seus preceitos de acordo com tudo o que me direcionam estes

⁵⁰ *Siaguim* simplesmente significa cercas. Trata-se de proteções a lei maior da Torá por meio de decretos rabínicos. O termo aparece na primeira Mishná da Ética dos Pais (Pirkei Avot) como uma das três recomendações do grande congresso composto por 120 sábios chamado de “Anshei Knesset HaGedola” (os homens do grande congresso).

⁵¹ *Takanot* simplesmente significa consertos, ou reparos. Trata-se de um tipo de legislação rabínica cujo objetivo é estabelecer o bom funcionamento da sociedade em diversos assuntos religiosos ou não.

⁵² Midrash de conteúdo haláchico de preceitos oriundos dos livros de Números e Deuteronômio do Pentateuco.

⁵³ Rabi Shlomo Itzhaki mais conhecido pelo seu acrônimo Rashi (França 1040 – 1105).

⁵⁴ Rabi Moshe ben Nachman também conhecido pelo seu acrônimo Ramban (Espanha 1194 – 1270)

(juízes) que se colocam diante Dele no local eleito⁵⁵. E na aceitação da opinião deles me deu a Torá, ainda que errem.⁵⁶ (NACHMÂNIDES, 2007b).

Trata-se de um chamado à obediência irrestrita. Ao povo caberia seguir as decisões dos juízes, ainda que dissessem que “a direita é esquerda e a esquerda é direita”. Abravanel interpreta que a opinião de Rashi e Nachmânides é essencialmente uma afirmação cujo valor existe apenas quando analisada a partir daquele que demanda por uma decisão legal. Esse, incapaz de compreender a verdade inerente à decisão dos juízes, poderia julgá-la equivocada, tal qual o seria se a direita fosse chamada de esquerda, e vice-versa. Como se dissesse: “a verdade está sempre com o Sanhedrin, obedeça-a mesmo que lhe pareça equivocada”. Pois “a direita do Sanhedrin é sempre a direita, e esquerda é sempre esquerda”.

Em seguida, Abravanel apresenta a opinião de Rabenu Nissim de Girona (Ran), destacando que o segundo aceitara a forma literal do versículo e sua respectiva explicação dada em Sifri. Isso significa que, mesmo que o Sanhedrin dissesse que “a direita é esquerda” ou o seu contrário, em manifesto erro na decisão. Não apenas um erro decorrente da análise subjetiva do querelante, incapaz de alcançar o pensamento dos sábios e suas decisões, como queria Rashi. O erro de fato existe de acordo com a realidade objetiva, a verdade legal. A Torá estaria ordenando que os preceitos e a legalidade fossem abordados da mesma maneira que se abordam as coisas da natureza⁵⁷. Na natureza, o ser é dotado de diversas forças que concorrem para sua existência – particular e de sua espécie. É o que se verifica, por exemplo, na força de atração aos alimentos. Esta atração, quase sempre, conduz o ser a alimentar-se e manter sua existência. A ausência de tal força significaria sua morte. O que não anula a possibilidade de, por vezes, o ser atrair-se pela mesma força a alimentos que o prejudicam. A natureza não consegue discernir no detalhe qual seria o bom alimento e qual não o seria. Sua ação sempre converge para o bem do ser de forma geral. As situações de exceção que o conduzem ao prejuízo são absorvidas e anuladas pelo bem geral maior. Assim também seria o entendimento de Ran sobre o Sanhedrin e a possibilidade do erro judicial. (GIRONA, 2003, p. 437)

Abravanel contesta Ran dizendo que o preceito de criação do Sanhedrin diz respeito ao fato de a Torá buscar a correção oriunda de situações conflituosas que se criavam a partir das

⁵⁵ Menção ao templo. O Sanhedrin deveria ser colocado ao lado no *Lishkat HaGazit* (vide nota 5)

⁵⁶ Comentários de Nachmânides ao Pentateuco em Deuteronômio 17:11.

⁵⁷ Natureza טבע (Teva) é abordada aqui por Abravanel no entendimento trazido por Maimônides em “O Guia dos Perplexos” (Parte I – Cap. 72), referindo-se a uma força presente no mundo para que “juntem-se uns com outros, preservando as espécies de sua extinção, e preservando os indivíduos dessa espécie”. Frisando-se não se tratar, por óbvio, de uma força independente, mas criada pelo Criador, como defende Abravanel em diversos lugares de seus escritos, em que aborda “a natureza na sabedoria de seu Criador” (vide comentário de Abravanel a Deuteronômio 10: 1-11).

discordâncias de ideias e as disputas que delas decorriam. Evitava-se, assim, que não se formassem diversas correntes com múltiplos resultados legais e, como consequência, diversas *Torot*⁵⁸. E para que esta dinâmica de eventos pudesse ter um desfecho uniforme e atingir o objetivo de manter uma linha doutrinária e legal coesa, foram dadas aos sábios/ juízes as decisões legais pertinentes à determinada geração, tendo por corolário a ideia de que, na maioria das vezes, o resultado seria virtuoso e os erros eventuais exceções. Sendo assim, conclui Abravanel, segundo Ran, a Torá não teria se preocupado com tais erros minoritários, absorvendo-os em favor do benefício maior que a instituição provê ao povo em suas decisões⁵⁹. Restando, pois, a ordem de respeitar as decisões em qualquer circunstância, inclusive diante de erro flagrante – direita que é esquerda.

A ambas as abordagens – Rashi e Rabenu Nissim – Abravanel se opõe e elabora uma terceira via de interpretação sobre o erro judicial e a submissão do povo às ordens dos juízes. Partia de um postulado segundo o qual ser inaceitável supor que o cumprimento dos preceitos da Torá estivesse eivado pela possibilidade de se conviver com o erro e eventuais iniquidades, ainda que elas se resumissem a um fato particular reduzido no tempo e no espaço e de pouca relevância para o todo. E isso valeria tanto para a posição defendida por Rashi, que Abravanel alcunha de ilusória, pois calcada no equívoco subjetivo do querelante, e não num erro objetivo. E tampouco para a forma defendida por Ran de absorção de um erro em favor de um bem maior.

A Torá não se apoiaria nas conjecturas da imaginação diante daqueles que guardam os seus preceitos, deixando-os pensar ser o puro impuro, o permitido proibido e o bem em prejuízo. Pois a Torá de Deus é ‘justiça, justiça persiga’ e ‘o Deus, todo poderoso, é verdade e sua Torá verdade’. (ABRAVANEL, 2007c, 266)

O que se observa preliminarmente é que Abravanel procura sintetizar como ele interpreta o entendimento de Rashi e de Ran. Sendo o primeiro atribuindo ao querelante um pensamento equivocado e o segundo ao próprio Sanhedrin. Em ambos os casos, o erro está no centro da questão. E é precisamente nesse ponto que Abravanel procura desqualificar as duas teses como tradutoras do sentido do versículo, bem como da interpretação trazida no Sifri. Para ele, o erro não pode compor o poder atribuído ao Sanhedrin. A ideia de se submeter a eventuais decisões equivocadas como demonstrativo de força do Sanhedrin parece inaceitável para

⁵⁸ Plural de Torá.

⁵⁹ Abravanel apresenta ainda uma segunda teoria desenvolvida por Ran, que trata da impossibilidade de as decisões dos juízes provocarem algum mal, de natureza espiritual ou mística, naquele que as segue, pois “o bem que advém da submissão a decisão dos sábios extirpa o mal que provê a violação”. Entretanto, dada a falta de relação direta com o objeto deste trabalho, preferimos não a trazer no texto.

Abravanel. Ele não advoga pela infalibilidade dos juízes, mas vê o erro como matéria de absoluta exceção, e, por isso, incapaz de traduzir o relacionamento do indivíduo com o Sanhedrin.

Abravanel formula, então, uma complexa teoria acerca da necessidade de não se desviar das decisões “à direita ou à esquerda”. Segundo seu entendimento, é preciso que se saiba que as leis da Torá são gerais, sendo inviável que se encontre nelas os casos em detalhes, próprios das contingências da vida. E embora aceite-se que de forma genérica elas conduzem à perfeita justiça, não se exclui a eventualidade de o caso *in concreto* trazer miudezas que têm o potencial de afetar o escopo da lei e o sentido de justiça. Conceitos consagrados no Talmud, tais como: “aquele que pretende tirar de seu próximo tem o ônus da prova⁶⁰”, ou, ainda, “presume-se⁶¹ que a pessoa não paga sua dívida durante, [mas ao final] do prazo”, conferem um direcionamento à lide. Entretanto, constata Abravanel, podem ser fontes de injustiças em casos particulares. Isso ocorre, principalmente, pelos trâmites processuais e suas exigências, muito especialmente no tocante à produção de provas. É perfeitamente possível e imaginável que um homem tenha a lei a seu favor, mas não consiga atingir o resultado que merece nos tribunais em razão de falhas na demonstração de seu direito perante os juízes. Não raro, a parte que cobra o reconhecimento de um direito nos tribunais poderia ter agido de boa fé em conduta de exceção à luz dos postulados mencionados. Poderia, por exemplo, ser credor de uma dívida real sobre a qual não tem provas. E, na ausência delas, perderá a contenda.

Abravanel ainda discorre sobre o tema em relação aos seus efeitos no âmbito da sociedade israelita, destacando questões de matéria criminal. O não preenchimento de requisitos processuais pode ser um empecilho para a condenação de um assassino. O potencial de impunidade, se as regras dispostas na Torá forem seguidas à risca, é enorme. Sendo assim, o desequilíbrio e uma eventual ruptura social se avizinhariam. Aqui também o Sanhedrin poderia propor e aplicar medidas coercitivas não contempladas pela Torá.

É, portanto, no poder de agir conferido ao Sanhedrin, eventualmente, acima das leis da Torá, para reestabelecer o justo e proteger a sociedade em eventuais contingências, que se aplica a lei maior de obediência à decisão do Sanhedrin, seja à direita, em harmonia com a lei prescrita, ou à esquerda, em desarmonia com ela. Essa teria sido, segundo Abravanel, a forma que a Torá corrige, sob a égide de suas leis e preceitos, casos não previstos, incongruências, ou, até mesmo,

⁶⁰ Sifri Deuteronômio 16; Talmud Bava Kama 56B (e diversos outros lugares espalhados pelo Talmud em que o conceito aparece explícita e implicitamente).

⁶¹ “Presume-se” aqui é a tradução do termo Chazaká que simplesmente significa força. A Chazaká é um conceito amplo no Talmud que denota algum tipo de presunção de direito, atribuição de ônus da prova ou presunção de realidades de natureza comportamental, como no caso em voga.

iniquidades que o sistema de justiça pode vir a produzir em razão de seus preceitos rígidos. É importante destacar que ao Sanhedrin foi dado este poder, segundo Abravanel, na ausência de um rei, como será detalhado oportunamente adiante. “E desta forma, a sabedoria divina alcança em sua Torá todos os homens e seus atos em detalhes, a partir da força entregue ao Sanhedrin”. (ABRAVANEL, 2007a, p. 267).

5 OS PROFETAS NA ESTRUTURA ESTATAL

Na estrutura estatal da Bíblia Hebraica extraída da exegese de Dom Isaac Abravanel, os profetas tinham um papel determinante.

A simples leitura das histórias bíblicas dos profetas, como se encontram nos livros de Samuel e Reis sob a denominação de Primeiros Profetas, bem como a leitura das profecias dos chamados últimos Profetas⁶², a partir de Isaías, leva rapidamente à percepção o papel político desses profetas.

Samuel ungiu Saul como primeiro rei, rompeu com ele a mando de Deus, e ungiu David em seu lugar. Natan advertiu a David pelo feito contra Urias. Esses profetas exerciam junto aos reis a função de consciência e assessoria em assuntos religiosos. Traziam as palavras de Deus.

Por outro lado, Elias também advertiu ao rei Achab, mas precisou fugir de sua perseguição. Jeremias também fora perseguido, preso e ameaçado pelo rei Joaquim e seus súditos, por dizer o que não queriam ouvir a iminente destruição do Templo e de Jerusalém.

Reis justos acatavam os dizeres dos profetas que os acompanhavam. Os ímpios não os suportavam, promovendo perseguições e assassinatos. Abravanel acrescenta, nesse contexto, o que entende ser o grande poder dos profetas, afirmando o seguinte:

Com efeito, Elias no monte Carmel, assim como outros profetas, eram ordenados a executar *Horaat Shad*⁶³ (orientações de momento), anulando determinado preceito, diante da necessidade e em atendimento às suas profecias, mas não *ad aeternum*, e tampouco para explicar um preceito, apenas atendendo a necessidades momentâneas e a serviço de Deus (ABRAVANEL, 2007e, p. 269).

O profeta era, segundo Abravanel, uma espécie de instituição dotada de poderes especiais de exceção. Diferentemente do Sanhedrin, que também executava, em alguns casos, tal poder, o profeta o fazia como indivíduo imbuído de um poder personalíssimo concedido por Deus para operar tais exceções. No Sanhedrin, o poder de exceção pertencia à instituição, e não a seus juízes. O mesmo se pode afirmar em relação ao rei. O reinado detinha poderes de operar exceções que, eventualmente, eram executadas por determinado rei.

⁶² Divisão da tradição judaica em *Neviim Rishonim* (Primeiros Profetas) a partir do livro de Josué até o Final do livro de Reis II. E *Neviim Acharonim* (Últimos Profetas) a partir do livro de Isaías até o final dos Doze (*Trei Assar*). O critério de divisão é predominantemente cronológico, mas não só. Com efeito, dentre os Doze profetas, que aparecem no último livro, há aqueles que antecederam ou foram contemporâneos a Isaías, Jeremias e Ezequiel.

⁶³ Vide nota 25.

É o caso do exemplo do profeta Elias no Monte Carmel trazido por Abravanel. Elias desafiara os profetas do Baal⁶⁴ a demonstrar publicamente, no Monte Carmel, a veracidade de seu deus. Cada um deveria trazer uma oferenda. Elias rezaria ao Eterno, seu Deus, para que fizesse descer dos céus um fogo que consumiria a oferenda, e os profetas do Baal fariam o mesmo. Aquele que tivesse a sua prece atendida seria o vencedor, demonstrando ao povo ali presente quem era o Deus verdadeiro que merecia ser seguido.

A exceção executada por Elias se dava no fato de a Torá proibir o serviço de sacrifícios fora do Templo, conforme disposto em Deuteronômio 12:8-11. Entretanto, Elias o faz, no entendimento de Abravanel, por dispor como profeta de tal prerrogativa, e após julgar ser necessário para o momento.

Esta diferenciação entre a natureza do poder de exceção do Sanhedrin e do profeta é um avanço na direção da precisão conceitual. Abravanel, nesse particular, se afasta de Maimônides. Porque este último descreve a transmissão da Torá, em sua introdução ao Mishnê Torá, colocando os profetas de destaque nas escrituras como líderes dos tribunais de suas épocas havendo uma mistura de funções e prerrogativas. O que impede a diferenciação entre o uso do poder de exceção. E, conforme já mencionamos, Abravanel advoga pela existência linear e ininterrupta do Sanhedrin desde o tempo de Moisés, tal qual o faz Maimônides. Entretanto, isso não lhe é suficiente para formular suposições acerca da formação de tribunais que as escrituras não mencionaram. Ao contrário, Abravanel entende o profeta como um ser solitário, cuja grandeza espiritual lhe permite exercer um poder de altíssimo alcance e influência.

5.1 O Profeta nas Decisões dos Tribunais

Abravanel aborda a impossibilidade de os profetas utilizarem de seus *status* e poderes para influenciar ou decidir questões de cunho legal ou judicial. Os tribunais não poderiam lançar mão de meios proféticos para decidir lides ou legislar.

Os debates que buscavam decisões de cunho legal feitos em qualquer instância, incluindo-se o Sanhedrin, reconheciam a legitimidade de apenas dois meios decisórios: o convencimento e o voto. Essa seria a base fundamental da linha de pensamento de Abravanel que também se respaldava no posicionamento de Maimônides, que, em sua introdução aos seus

⁶⁴ Nome de um ídolo dos povos canaanitas e das terras próximas a Canaã. Seu significado simples é “dono”. A cada povo que o adorava, havia uma peculiaridade no serviço com um nome regionalizado como Baal Zevuv dos filisteus e Baal Peor dos moabitas. Sacrifícios humanos também eram prática recorrente. A adoração ao Baal foi bastante disseminada entre os israelitas no tempo do profeta Elias, em que Israel estava sob o reinado de Achab e de sua esposa Jezebel.

Comentários à Mishná (MAIMÔNIDES 1963a), fora bastante claro na exclusão da profecia como meios decisórios em matérias de ordens legais e judiciais.

Por convencimento entendem-se todos os meios argumentativos consagrados na tradição talmúdica, que, segundo Abravanel, faziam parte da realidade das instâncias judiciais desde o recebimento da Torá no Monte Sinai. Em Maimônides⁶⁵, fica clara a ideia de que a discordância entre juízes fazia parte da natureza da lei. O convencimento, portanto, era o esforço de se alcançar o consenso da corte antes da emissão do resultado. E assim parece também compreender Abravanel. Já o voto ocorria quando a discordância prevalecia e a decisão era remetida à votação, sendo vitoriosa a posição com o maior número de votos. Entretanto, em qualquer caso jamais apelava-se à profecia, ou outro meio correlato. Esse entendimento, possivelmente, tem como fonte primária a seguinte história relatada no Talmud (Bava Metsia 59B): uma disputa legal (*haláchika*) era travada entre Rabi Eliezer e Rabi Yehoshua. Ao final, após operar alguns milagres para dar força ao seu argumento sem conseguir sensibilizar Rabi Yehoshua, Rabi Eliezer solicitara que o próprio Deus se manifestasse. Naquele instante, teria saído um *Bat Kol*⁶⁶ confirmando que Rabi Eliezer estava com a razão. Diante disso, Rabi Yehoshua levantara-se rapidamente e dissera não dar atenção à *Bat Kol*, pois já que a Torá já fora entregue aos homens e prescrito que a lei deveria seguir a maioria, assim seria, haja vista que a maioria o acompanhava.

Cumprir mencionar que a questão, entretanto, não era pacífica entre os sábios judeus medievais. Por exemplo, Menachem ben Solomon Meiri (1249-1316), também conhecido apenas como HaMeiri, em sua obra de introdução aos seus comentários à Ética dos Pais de nome “Seder HaKabalá⁶⁷”, afirma haver a possibilidade de a profecia dirimir conflitos de natureza intelectual que não chegaram a um termo. Pois “ao final, entregava-se a contenda aos profetas e todos passavam a aceitar [a sua decisão]” (HAMEIRI, 2006, p. 47).

⁶⁵ Introdução aos Comentários a Mishna, onde escreve Maimônides: “aquele que não escutou a interpretação [da lei] da boca do profeta em assuntos complexos deduzia o dispositivo pela lógica oriunda das 13 medidas, que [também] foram dadas no monte Sinai, através das quais a Torá é interpretada. E nessas leis havia aquelas sobre as quais não incidiam a discordância, mas o consenso. E havia aquelas que havia a discordância entre duas opiniões; um dizia em um sentido e outro em outro sentido, um raciocinava em um sentido e fortificava sua posição e o outro raciocinava em outro sentido e fortificava a sua posição, pois os atributos da dedução incidem nesses casos”(MAIMÔNIDES 1963^a p.11).

⁶⁶ Uma voz oriunda dos céus cuja presença é trazida pelos sábios talmúdicos como uma espécie de substitutivo à profecia. Reconhecia-se ser de natureza inferior a esta última, mas, dada a sua correlação, sua legitimidade de interferir em decisões de natureza legal (*haláchikas*) era discutível, havendo sábios que rechaçavam peremptoriamente tal possibilidade, enquanto outros entendiam ser possível utilizá-la em algumas circunstâncias. (ENCICLOPÉDIA TALMUDICA 1991).

⁶⁷ Seder HaKabalá traduz-se por “Ordem do Recebimento”. O título faz menção à transmissão da Torá Oral ao longo das gerações, que é tema da obra. Na prática, Meiri expande a primeira Mishná de Pirkei Avot fazendo a contagem das gerações desde o Grande Congresso (Anshei Knesset HaGdolé) até a sua época.

Aqui abordaremos a análise proposta por Abravanel que trata dos motivos pelos quais a profecia fora excluída dos meios de se alcançar uma decisão de natureza legal.

Abravanel busca a fundamentação nos escritos de Rabenu Nissim de Girona, tomando-o como referência. Em seu sermão número cinco, Rabenu Nissim discorre acerca dos motivos para os tribunais não acatarem opiniões ou decisões com base em profecias.

O primeiro motivo se dá simplesmente pelo fato de a profecia não ocorrer a todo momento. Far-se-ia necessária alguma preparação, de tal sorte que seria de difícil aplicabilidade e funcionalidade práticas. Acrescente-se a isso, conforme mencionado no livro de Samuel I cap. 3, que houve períodos em que “as palavras de Deus eram raras”, ou seja, a presença da profecia não foi regular ao longo da história, oscilando em longos períodos de ausência. Rabenu Nissim ainda aponta que já era sabido por Deus que chegaria o momento em que a profecia desapareceria. Dessa forma, fosse a profecia um meio de dirimir conflitos judiciais, a manutenção do sistema estaria atrelada ao destino dela. O que terminaria por esfacelar toda a sistemática judicial e legislativa. E, por fim, que a própria avaliação e a aprovação do profeta como tal eram feitas por critérios aplicados pelos sábios, e não por outros profetas.

Abravanel valida todos os argumentos de Rabenu Nissim de Girona, mas acrescenta quatro outros motivos que, somados ao que Abravanel aceita como consolidado no referido sermão, trazem luz aos alicerces do Estado bíblico como o entende Abravanel.

O primeiro motivo atenta para o fato de a Torá ter sido dada ao povo como um todo, e não apenas aos profetas. Há, com efeito, uma detalhada descrição do evento, no Livro de Êxodos 19 e 20, do momento de entrega da Torá quando da declaração dos Dez Mandamentos no Monte Sinai. Abravanel enxerga nessa descrição um claro sinal de que tudo o que dissesse respeito a maneiras de se estudar e aplicar as leis trazidas na Torá não poderia ficar restrito a um grupo seleto de profetas. Com base nesse entendimento, Abravanel declara o intelecto como o único meio legítimo de se produzir decisões de matéria legal, seja em preceitos religiosos ou da legislação pertinentes à ordem social. Sendo assim, seria preciso não apenas conferir ao intelecto poder de decisão, mas também desqualificar a profecia como opção. Sem isso, restaria sempre uma errônea percepção de que somente através da profecia seria possível alcançar o pleno entendimento dos preceitos. A Torá, então, teria concedido plena eficácia ao intelecto, embora ciente de todas as suas limitações. Preferindo instituir instrumentos de decisão, como a vontade da maioria dos juízes, por exemplo, a despeito da possibilidade de erro, como próprio de qualquer atividade humana: “[...], mas entregou aos sábios que, de acordo com suas tradições, entendimentos e ordens de condutas, decidiam as divergências e ditavam como Israel deveria agir” (ABRAVANEL, 2007c, p. 267).

O segundo motivo diz que decisões por meios proféticos resultariam em desconfiança da completude da transmissão das Torá Escrita e Torá Oral através de Moisés. Ficaria a sugestão de que após Moisés restaria ainda por fazer através de outros profetas.

Abravanel imagina um cenário de deterioração do comprometimento essencial na confiança da completude da profecia de Moisés. Profetas legislando em gerações posteriores transmitiriam, segundo ele, a ideia de limites à Torá de Moisés e de uma constante necessidade de adaptação e aprimoramento ao longo do tempo. O que chama a atenção nessa afirmação de Abravanel é que, além de trazer uma consequência de extrema gravidade, o que estaria muito além de ser apenas uma consideração adicional às razões expostas por Rabenu Nissim, a possibilidade aventada de as decisões proféticas deteriorarem a plena aceitação da profecia de Moisés ultrapassa a fronteira do sexto dos treze dogmas de Maimônides.

Esse dogma determina a supremacia inabalável da profecia de Moisés. Qualquer situação em que se pudesse supor algum tipo de deterioração nessa fé, fatalmente, ombrearia a heresia à luz dos dogmas de Maimônides. A bem da verdade, embora não mencione, Abravanel ecoa o que Maimônides já escrevera em sua introdução aos comentários da Mishná. Para este último, “em matérias pertinentes ao conhecimento profundo, lógica e intelecto o profeta está equiparado a qualquer sábio.” (MAIMÔNIDES, 1963a). Ou seja, não tem qualquer efeito o status de profeta e a utilização da profecia para dirimir ou apoiar qualquer questão de ordem legal. E conclui que “a Torá não foi [mais] dada após o primeiro⁶⁸ profeta (Moisés)”, e nada mais poderia ser acrescentado ou excluído dela e de que “não há que se falar em nenhuma vantagem do profeta diante do sábio quando ambos estão operando por meio do intelecto”. (ABRAVANEL, 2007e, p. 269). Mas, ainda assim, Abravanel acrescenta que “em razão da honra de Moisés e pela honra de sua eterna Torá, a infinita sabedoria divina decretou que nenhum profeta estaria autorizado a se imiscuir em assuntos de interpretação e decretos legais” (ABRAVANEL, 2007e, p. 269). Não fica claro se Abravanel exclui os profetas de debater a lei mesmo quando se utilizam apenas de suas faculdades intelectuais. O que o afastaria de Maimônides, que é explícito em aceitar a participação dos profetas neste tipo de debate, desde que não utilizassem meios proféticos para argumentar ou angariar maior autoridade frente aos sábios não profetas. E conclui este tópico apenas afirmando que aos profetas caberia advertir o povo quanto ao devido cumprimento da Torá.

⁶⁸ Profetas que antecederam Moisés também são considerados inferiores a ele, segundo a tradição judaica. Maimônides define treze dogmas da fé judaica, dentre eles a fé de que nenhum profeta foi ou será como Moisés. (Introdução ao comentário do capítulo Chelek do Tratado de Sanhedrin).

O terceiro motivo trata da desonra do tribunal. Se as decisões dos profetas se sobrepujassem às decisões dos juízes, em razão de certa superioridade inerente a um homem dotado de dons incomuns, a credibilidade dos tribunais seria gravemente abalada. E, com isso, a instituição de Estado enfrentaria dificuldade de impor sua autoridade. Abravanel aborda o tema com as seguintes palavras:

Uma vez que a honra do tribunal, bem como o temor à instituição é um pilar na Torá e suas raízes no encaminhamento do povo nos seus preceitos e na escuta de suas palavras, quis O Santo, bendito seja Ele, que fosse entregue a eles a explicação dos preceitos e a decisão entre ideias divergentes, não restando lugar para o profeta, para que não se abata sobre os tribunais nenhuma suspeição (ABRAVANEL, 2007c, 269).

Abravanel compara ainda o poder conferido aos tribunais em detrimento dos profetas com a lógica presente num caso específico de falso testemunho conhecido por “*edim zomemim*”, cuja tradução simples seria algo como testemunhas que conspiram. O assunto está amplamente abordado no Talmud, no Tratado de Macot, e refere-se a uma lei prevista no Pentateuco em Deuteronômio 19:19. Resumidamente, ela trata de testemunhas que conspiram para fazer com que o tribunal, com base em seu relato, aplique uma penalidade a terceiro. O testemunho se mostra falso por meio de um outro testemunho que não contradiz o primeiro, mas apenas demonstra a impossibilidade do primeiro par de testemunhas saber sobre o mérito do julgamento, por estarem com as segundas testemunhas em hora dia e local diverso do suposto ocorrido. A sanção prevista para estas testemunhas seria a mesma pena que queriam causar ao réu. Entretanto, caso a pena deste réu já tivesse sido executada, o tribunal não estaria mais autorizado a fazer qualquer reparação, caso viesse a descobrir que o primeiro testemunho era falso e que se cometera um erro.

Abravanel entende que a impossibilidade de se reabrir o processo, uma vez já consumada a sentença, tem o objetivo de proteger a honra do tribunal. A comparação se dá, pois, seguindo o seguinte raciocínio: ora, é certo que a opinião de um profeta baseada na profecia teria o potencial de estar imune ao erro, enquanto as decisões por meio do intelecto certamente não o eram. Ainda assim, a Torá teria preferido manter a honra dos tribunais, absorvendo eventuais erros, e deslegitimando a presença da profecia no âmbito dos tribunais.

O quarto motivo contempla a preocupação com o estudo da Torá. Abravanel afirma que uma sociedade dependente de profetas não cresceria intelectualmente. O esforço para a aquisição de um conhecimento pleno e profundo da Torá aparece como um fator determinante. Poder-se-ia, também aqui, supor um certo anacronismo, haja vista que a historiografia tende a associar a valorização da sabedoria em detrimento da profecia como um traço do chamado

judaísmo rabínico, associado ao período do segundo templo em diante. Segundo o Talmud “o sábio é melhor que o profeta”. (BAVA BATRA, 12A). Mas, conforme já mencionado na introdução, Abravanel rechaça a categorização da história do povo de Israel (povo judeu) como meio de compreensão de valores intrínsecos ao judaísmo. Sua visão é ampla e filosófica. Tendo vivenciado, ou não, experiências ao longo de sua história, o arcabouço de valores estaria dado pela Torá desde a sua entrega no Monte Sinai.

E, por fim, o quinto motivo se refere ao fato de a fé judaica atribuir a decisão dos sábios como resultado de uma forma de inspiração profética. Com efeito, não faltam dizeres no Talmud que associam as decisões dos juízes a uma forma de profecia. Nesse caso, as faculdades intelectuais e os esforços para se atingir o resultado correto, verdadeiro e justo recebem a garantia de que, uma vez utilizados corretamente, terão o desfecho ideal. Assim sendo, a vantagem intuída da profecia ficava prejudicada por este ponto de vista.

6 O REI

6.1 Contradição entre Teoria e Práxis

Abravanel inicia seu comentário sobre os versículos que estabelecem a monarquia israelita alertando o leitor de que o tema precisa de elaboração e fundamentação de alguns aspectos preliminares, exigindo uma introdução antes de se comentar os versículos em questão. Na prática, isto significava licenciar-se do *pirush* (exegese) para apresentar o tema em forma de *drush* (sermão). As ideias fluíam de forma menos comprometida com o texto bíblico, ainda que esse servisse, em algum momento da explanação, como prova de sua tese.

Inicialmente, Abravanel coloca o rei como terceiro nível de governança hierarquizada de baixo para cima, definindo-o como um juiz de nível mais elevado, com prerrogativas e poderes adicionais. É neste ponto que ele desenvolve eloquentemente seu pensamento acerca do tema geral do exercício do poder e discute as formas que lhe parecem moralmente aceitáveis, bem como eficientes para a constituição de um Estado, especialmente no modelo que acredita ter sido reservado exclusivamente a seu povo. E, ainda, como ele utiliza sua experiência de vida ímpar – servindo aos mais altos escalões do poder real de Portugal e Espanha, e num segundo momento o que vivera em Nápoles e Veneza, nos anos que sucederam a expulsão dos judeus da Espanha. Chamando a atenção para um aparente paradoxo entre a sua própria história de vida e o seu profundo desprezo ao regime monárquico, incluindo as monarquias dos reis de Israel e Judá. E, por fim, como ele entende o processo que conduziu o povo de Israel bíblico a cometer, a seu juízo, o equívoco de pedir para que um rei os governasse.

Essa é uma análise que começa no comentário a Deuteronômio 17:14-20, em que Abravanel se vê na contingência de interpretar e comentar a existência de um preceito bíblico que contempla a monarquia como opção política para o povo de Israel. O que, contra suas convicções, sugeriria um respaldo da Torá a este modelo de Estado e governo. Mas que, por outro lado, tem a seu favor, no que respeita às suas ressalvas a tal regime, nuances da linguagem textual em Deuteronômio, que dão abertura a diversas formas de interpretações, como será prontamente demonstrado. Confrontando, num segundo momento, com os fatos narrados no livro de Samuel I, capítulo 8: 4-22, que reporta o momento em que os israelitas pedem um rei ao profeta Samuel. Pedido esse seguido por uma surpreendente reprovação vinda, primeiramente, do próprio Deus, e, em seguida, pelo mesmo profeta. Abravanel entra nessa aparente contradição entre o preceito, em Deuteronômio, e a execução dele, em Samuel I, para

demonstrar o seu pensamento acerca do regime monárquico e o respaldo que as escrituras dariam ao seu pensamento.

Afinal, se o preceito do rei é mandatório e, presume-se, a priori, desejável, por que o profeta Samuel repreende os israelitas quando lhe pedem um rei? E por que, conforme escrito em Samuel I, capítulo 8:7, tal pedido fora mal aos olhos de Deus?

Para responder esta questão, Abravanel aborda, preliminarmente, quatro diferentes respostas de fontes exclusivamente⁶⁹ judaicas: o Midrash, o Talmud e alguns exegetas e uma fonte não judaica, Paulo Burguense⁷⁰. Todas convergiam para a defesa do status da monarquia israelita, e, para tanto, responsabilizaram o povo por contaminá-la de intenções espúrias escamoteadas ou por vícios de origem sanáveis. Abravanel trata de refutá-las com o objetivo de, ao final, demonstrar que toda a problemática decorrente da monarquia na Bíblia Hebraica circunda-se nela mesma, em sua natureza viciosa. Importante ressaltar que Abravanel trata o malefício da monarquia de forma convicta e que pode prescindir de uma argumentação embasada, bastando-lhe constatações de ordem práticas, conforme veremos adiante.

A força desta convicção parece ser resultado de uma reflexão contínua a partir de sua experiência e vivência com reis e seus súditos mais importantes. E não se descarte suas frustrações e angústias impostas pelos reis absolutistas de Portugal e Espanha a quem serviu fielmente. Julius Guttman carrega no peso desta angústia ao sustentar que “o colapso da vida judaica na Espanha tenha levado [Abravanel] a negar a civilização e o Estado e a exaltar a vida simples e tranquila do Estado de Natureza” (GUTTMANN 1933 p. 287) Com efeito, a frustração de Abravanel deve ter influenciado em sua concepção de mundo, especialmente sobre a monarquia. Perseguições em Portugal e expulsão de seu povo da Espanha seriam motivos suficientes para se odiar os reis e tudo o que os acompanha. Mas cumpre ser atento e não concluir apressadamente acerca do tamanho da influência de fatores particularíssimos, sobretudo numa obra tão robusta. Bentsion Netanyahu menciona que “não se encontra nos escritos de Abravanel uma inimizade pessoal contra Fernando (de Aragão), mesmo após a expulsão. Ao contrário, todas as anotações biográficas que restaram de Abravanel deixam a impressão de que sua ligação com Fernando era positiva” (NETANYAHU 2005 p. 204). Abravanel, por outro lado, considerava dispor de uma vantagem que exegetas bíblicos que o

⁶⁹ Abravanel, não raro, também evoca opiniões de exegetas cristãos.

⁷⁰ Nascido Shlomo ben Itschak HaLevi, Paulo Burgense (1350 -1435) também conhecido como Paulo de Sta. Maria, era um judeu convertido ao cristianismo. Foi conselheiro do rei Enrique III e bispo de Burgos. Sua obra abarca diversos temas como poesia e história que contemplam suas opiniões acerca da Bíblia Hebraica. Seu nome é mencionado apenas em sermão similar de Abravanel, que trata também da monarquia israelita, escrito em Samuel I 8:4-6.

procederam não possuíam, em razão de sua experiência a partir de sua proximidade, sem precedentes, com reis absolutistas. Enfim, seu esforço preliminar será refutar os antecessores, inclusive os sábios talmúdicos, *Chazal*⁷¹, para abrir espaço para a explanação da primeira parte de sua tese, que defende ser o rei desnecessário para qualquer povo, e, na hipótese de se demonstrar o contrário, para o povo israelita continuaria valendo sua desnecessidade.

6.2 Os Textos em contradição

Deuteronômio 17:8-20

Quando vieres à terra que o Eterno teu Deus está te dando e herdares e te assentares nela e disseres 'coloque sobre mim um rei como todos os povos de meu entorno'. Coloque sobre ti um rei, que será escolhido pelo Eterno teu Deus, dentre teus irmãos coloque sobre ti. Não poderás colocar sobre ti um estrangeiro, que não é teu irmão. Apenas ele não poderá acumular muitos cavalos, e não devolverá o povo ao Egito para lhe prover muitos cavalos. E o Eterno disse a vós: 'não volteis a andar por este caminho'. E ele também não poderá ter muitas mulheres e não desviará seu coração; e prata e ouro não lhe abunde demais. E será quando se sentar no trono de seu reinado e escreverá para si este Mishnê Torá⁷² em um rolo⁷³ diante dos sacerdotes e dos levitas. E estará com ele e lerá nele todos os dias de sua vida para estudar o temor ao Eterno seu Deus, para guardar todas as palavras desta Torá e suas leis para cumpri-las. Para não se sentir superior sobre seus irmãos e para não se desviar destes preceitos à direita ou à esquerda, para ter longos dias sob o seu reinado, ele e seus filhos dentro de Israel. (tradução nossa).

Samuel I 8:4-6

E juntaram-se todos os anciãos e foram a Samuel em Ramá. E disseram-lhe: 'eis que envelheceste e teus filhos não seguiram os teus caminhos. Agora, coloque-nos um rei para nos julgar como todos os povos'. E foi mau aos olhos de Samuel conforme disseram: 'dê-nos um rei para nos julgar'. E rezou Samuel para o Eterno. E falou o Eterno a Samuel: 'escute a voz do povo de tudo o que te disseres, pois não é a ti que desprezam, mas a Mim'. (tradução nossa).

Samuel I 8:19-20

E não quis ouvir o povo à voz de Samuel e disseram: 'não, que um rei esteja sobre nós. E seremos, também nós, como todos os povos. E nos julgará nosso rei, e sairá em nossa frente e guerreará as nossas guerras'. (tradução nossa).

6.2.1 1º A explicação dada por Sifri

A primeira explicação vem de Sifri (17, 14), que diz:

⁷¹ *Chazal* (*Razal*) é um acrônimo de “*Chachamenu Zichronam LiVrachá*” (Nossos sábios de abençoada memória). O termo só é aplicado aos sábios do Talmud ou do Midrash.

⁷² Nome dado ao livro de Deuteronômio que faz menção ao aspecto de repetição e explicação de preceitos previamente transmitidos nos livros de Êxodos, Levíticos e Números. A natureza peculiar do livro de Deuteronômio mereceu atenção de Dom Isaac Abravanel que resultou numa longa introdução aos seus comentários a este livro.

⁷³ Simplesmente *sefer*, a palavra usada no hebraico, é livro. Preferimos traduzir como “rolo” por dar a noção de estilo de livro do qual está se tratando. O termo “livro” poderia induzir a uma noção equivocada do termo.

Israel pleiteou um rei apenas para que ele os fizesse servir a idolatria, como está escrito: ‘para que sejamos como os demais povos’ (Samuel I 8:20) e ‘... desde o dia que os tirei do Egito até o dia presente me abandonaram e serviram a outros deuses...’ (ABRAVANEL, 2007a, 8:8).

Abravanel rechaça o entendimento defendido em Sifri por quatro razões:

1ª razão: Se a motivação do povo ao pedir o rei fosse formar um Estado idólatra conduzido por este rei, Deus não teria permitido que tal pedido fosse atendido.

Conclui-se que Abravanel considera que se deva ler o dizer do Midrash Sifri de forma absolutamente literal. O povo, supostamente, desejaria o rei para poder se libertar do serviço ao Deus único, que os tirou do Egito, e servirem a outros deuses. Abravanel, claramente, subestima o alcance do Midrash, refutando-o com simples retórica. De tão evidente que é seu argumento contrário a este Midrash, e tamanha é a trivialidade com a qual julga refutá-lo, fica a sugestão de que a leitura literalista possa ser inapropriada. Parece que o mais prudente seria verificar se não existem interpretações legítimas que pudessem contemplar uma outra mensagem, nesse caso não literal. E não se trataria de se forçar uma leitura para modelar o seu entendimento.

É bem anterior a Abravanel abordagens interpretativas que consideram simbólica a linguagem do Midrash, principalmente quando a literalidade conduz a um entendimento estranho e em contradições a valores básicos. Ora, imaginar uma intenção idólatra latente no povo que usa o pedido por um rei de forma pérfida, quando de fato escamoteia-se um objetivo idólatra, contradiz, por óbvio, valores básicos. A contraposição do pedido pelo rei e o pecado mais grave de idolatria parecem buscar um efeito primordialmente retórico. Uma espécie de hipérbole que faz o leitor parar e refletir. Além disso, encontra-se, nos comentários de Abravanel, o reconhecimento de outras abordagens possíveis na linguagem do Midrash, embora, reconheça-se, prefira presumir a compreensão literal, numa primeira abordagem. Em Samuel, também em seu sermão sobre o rei, ele chega a dar uma explicação mais simbólica das intenções dos sábios do Midrash, dizendo que a comparação à idolatria reside no desejo do povo de abandonar a governança divina e a de Samuel (ABRAVANEL, 2007d)

Esta forma de entendimento considera a possibilidade de se aceitar a linguagem do Midrash como simbólica. Também em Genesis 11:1-2, Abravanel se expressara nesse sentido: “Não resta dúvida de que existem nas interpretações dos sábios outras intenções e símbolos, além da linguagem simples (ABRAVANEL 2007b)⁷⁴”. No caso em tela, Abravanel não precisa

⁷⁴ O tema é a Torre de Babel, e Abravanel procura explicar esta história bíblica primeiramente evocando o que diz o Midrash. Ao introduzir sua discordância à essa explicação, admite a possibilidade de se interpretar no Midrash intenções que transcendem à simplicidade do texto. O que não faz aqui.

se esforçar muito para refutar peremptoriamente a interpretação do Sifri simplesmente afirmando que Deus não permitiria, se estivesse em questão um desejo pela idolatria.

2ª razão: o primeiro rei foi solicitado, conforme se lê nas escrituras, para salvar o povo das mãos dos filisteus.

Ainda com base na leitura literalista, Abravanel procura contestar Sifri apontando que a motivação imediata descrita no livro de Samuel era a guerra contra os filisteus, e não a idolatria. Os filisteus, naquele momento, dominavam o território dos israelitas impondo-lhes duras condições de vida. Um rei para aglutinar e liderar a resistência era oportuno.

À diferença do primeiro argumento, não se trata de especular se Deus permitiria ou não. O argumento aqui seria mais sólido, pois as escrituras apontaram o motivo, o que conduz ao questionamento quanto à necessidade de o Midrash elaborar um novo motivo.

Por outro lado, também nesse ponto se tem um argumento cuja validade reside apenas se considerarmos que a intenção do Midrash Sifri era apontar literalmente a idolatria como motivo, e mais, como único motivo. A causa direta mencionada nas escrituras, com efeito, foi a opressão dos filisteus. O que certamente não escapou também à atenção dos sábios do Midrash. Mas, novamente, se mudarmos a interpretação e apontarmos para algo mais sutil, como um processo que acabaria culminando em idolatria, mas que levaria ainda seu tempo para que acontecesse, também não haveria lugar para esta contestação de Abravanel. Os sábios chamariam a guerra com os filisteus de pretexto a uma motivação escamoteada de se chegar, ao longo de um processo, a abandonar os preceitos e o serviço a Deus e partir para a idolatria. Há paralelos desse tipo de interpretação no Midrash e no Talmud. As escrituras apontam um motivo e a tradição oral revela um outro comumente

mais abstrato e oculto aos olhos.

3ª razão: a ausência da idolatria em meio às duras admoestações do profeta Samuel que se seguiram ao pedido pelo rei.

Abravanel ainda questiona o porquê de a idolatria não ter sido mencionada em nenhum momento pelo profeta Samuel em meio às duras admoestações que se seguiram ao pedido do povo. Reitere-se, a causa imediata de pedido do rei poderia estar explícita nas escrituras enquanto a causa mencionada em Sifri não o está. E, nesse caso, é aceitável presumir que nem mesmo o profeta Samuel tomara consciência direta da existência da intenção idólatra. Entende-se que, ao apontar para uma causa ausente no texto bíblico, os sábios procuraram revelar o que estava oculto, muito provavelmente de olho no todo da história da monarquia ao longo de quatro

séculos e que, de fato, degenerou rapidamente para a idolatria. A ser assim, a novidade desta fala em Sifri estaria em dizer que, de alguma forma, o mal da idolatria, que surge no desenrolar da história, já estaria presente na origem das intenções do pedido pelo rei feito a Samuel.

4ª razão: o versículo “[...] e seremos também nós como os demais povos” evocado para demonstrar a intenção idólatra não deve ser assim interpretado, mas sim como um pedido para que um rei lhes aplicasse as leis e os conduzissem nas guerras.

Certamente esta seria a interpretação mais simples e intuitiva. Mas Abravanel ainda assim questionaria se não há espaço para uma interpretação mais ampla que contemple um duplo sentido.

Mas, por que, afinal, Abravanel não condescende com a possibilidade de uma leitura não literal do trecho em Sifri? Entendemos que o motivo que o leva ao caminho da refutação absoluta no lugar de tentar acomodar as ideias, com base nos aspectos aqui trazidos, está no fato de que qualquer que fosse a resposta não se poderia desfazer a mensagem central da interpretação, que é a de que o erro do pedido do rei estava nas intenções do povo, e não no mérito do pedido. O rei não seria o problema, mas sim o povo. E é precisamente isso que Abravanel quer afastar, não encontrando alternativa, a não ser atacando a essência deste Midrash.

6.2.2 2º A opinião: Tossefta⁷⁵ do Tratado Talmúdico de Sanhedrin e acompanhada por Maimônides

A Tossefta faz uma diferenciação entre a conduta dos anciãos, que teriam feito o pedido pelo rei da forma correta, supostamente preocupados com o cumprimento do preceito de se estabelecer a monarquia israelita, e o povo – que teria agido com intenções inadequadas.

Para sustentar esta interpretação, a Tossefta separa o sujeito de dois versículos, atribuindo a primeira parte do pedido “coloca-nos um rei para nos julgar, como os demais povos” (grifo nosso) aos anciãos e considerada correta, ao passo que “e seremos também nós como os demais povos” (grifo nosso), dita pelo povo, como a parte condenável do pedido. No texto, não há qualquer indício de troca no interlocutor de Samuel. Nesse caso, a Tossefta não estaria interpretando, mas sim informando. Na verdade, este é um procedimento bastante

⁷⁵ A Tossefta é uma obra de acréscimos textuais e observação sobre a Mishná. (Encyclopedia Daat).

comum. Sob a presunção de uma tradição oral⁷⁶ que contém informações adicionais sobre o texto bíblico em geral, informa-se a mudança do interlocutor de Samuel, permitindo a elaboração da resposta empregada. Em relação à questão em si, isto significa que, para a Tossefta, verifica-se neste episódio apenas um erro de conduta. Nada perto de qualquer ressalva à própria monarquia. E é com base neste erro que as ressalvas de Deus e do profeta aparecem. Esta tese também foi acompanhada posteriormente por Maimônides. Na sua obra, Mishnê Torá, no Livro dos Juízes, defende o estabelecimento de uma monarquia para governar o Estado Israelita como um preceito mandatório⁷⁷. Dessa forma, não só o pedido feito ao profeta Samuel era legítimo como obrigatório. Não restando nada além de um erro formal para justificar as censuras de Deus e de Samuel que se seguiram ao tal pedido.

Para Abravanel, entretanto, a demonstração ofertada pela Tossefta, dando destaque a uma fala do povo que aponta para um desejo de ser como os demais povos, “e seremos também nós como os demais povos”, carece de fundamento, haja vista que o próprio trecho em Deuteronômio que preceitua a colocação de um rei sobre o povo se vale de linguagem similar: “coloque sobre mim um rei como todos os povos”. Portanto, não se justificaria, afirma Abravanel, culpar o povo por utilizar a linguagem prevista pela própria Torá.

Assim como observado nos argumentos de refutação sobre Sifri, Abravanel não aceita a concepção de que possa haver um lado virtuoso e desejável no pedido pelo rei.

Abravanel traz ainda um último argumento. Comparando a forma com que a fala atribuída pela Tossefta aos anciãos é apresentada em face daquela atribuída ao povo, concluindo não haver nenhuma diferença substancial. A primeira dita pelos anciãos: “Coloque-nos um rei para nos julgar como os demais povos” (grifo nosso). A segunda utilizada para fundamentar o erro atribuído ao povo diz: “E seremos como os demais povos” (grifo nosso). Segundo ele, ambas trazem a indesejável comparação com os demais povos como referência para a implementação da monarquia em Israel. Entretanto, também no caso da Tossefta – assim como mencionado em relação a Sifri –, a metodologia de contestação por meio de regras hermenêuticas regulares resta prejudicada na medida em que Abravanel procura desqualificá-la em função de sua suposta ausência de um nexos interpretativo atento ao contexto, desconsiderando o largo uso de versículos como meio meramente ilustrativo a uma decisão de

⁷⁶ Nem sempre as inserções rabínicas oriundas do Talmud ou do Midrash são de caráter interpretativo. É bastante comum que os rabinos apenas tragam informações para preencher lacunas do texto, ou para dirimir eventuais contradições.

⁷⁷ O termo “mandatório” remete à obrigatoriedade de se cumprir ativamente o preceito. Maimônides entende que em algum momento seria obrigatório o estabelecimento da Monarquia israelita. Ao passo que Abravanel exige, como será visto, requisitos e condições para a Monarquia israelita ser estabelecida, afastando a sua obrigatoriedade.

natureza legal (*haláchica*) já tomada previamente. Esse método é denominado *Assmachta*⁷⁸. O que parece ser o caso. A monarquia como *mitsvá* (preceito) era certa para a Tossefta, que a toma como postulado. Nesse sentido, poder-se-ia afirmar que Maimônides, que acata plenamente o entendimento da Tossefta, o faz em favor de um sistema de decisões de cunho legal/*haláchico* adotado pelo Talmud e pelas obras correlatas, como a Tossefta. Isso significa dizer que seria perfeitamente possível Maimônides concordar com a interpretação textual de Abravanel, ao mesmo tempo que se submeteria à autoridade da Tossefta para decidir a *Halachá*. Entretanto, para a defesa da tese que há de apresentar, ficaria inviável legitimar a convivência que passa por aceitação irrevogável aos ditames dos mecanismos de decisões *haláchicas* e uma exegese que buscará demonstrar nada menos que a nocividade da monarquia. Abravanel preferirá contestar até mesmo Maimônides nesse particular, dado o elevado nível de certezas que possui quanto ao malefício do rei e do sistema que o acompanha.

6.2.3 3º A opinião de Nachmânides⁷⁹

Nachmânides pode perfeitamente ocupar o segundo lugar, após Rashi, em importância e influência de sua exegese ao Pentateuco. Defendeu a monarquia como uma prerrogativa concedida à tribo de Judá estruturada a partir da casa do rei David. Em seu comentário ao versículo “não sairá o cajado de Judá”, em Gênesis 49:10, sustenta que a história do reinado de Israel já estava planejada e aconteceria em algum momento oportuno. E que o erro dos israelitas, que motivou a censura de Deus e do profeta Samuel, seria a conduta desrespeitosa que tiveram perante Samuel, que era, no momento, o juiz, líder máximo daqueles tempos. Segundo Nachmânides, o povo preteriu Samuel pedindo que ele próprio colocasse um rei, que ocuparia também a função de juiz máximo em detrimento ao profeta.

Também vê na linguagem da *Parashat HaMelech* (*Passagem do Rei em Deuteronômio 17*) um *remez*⁸⁰ (sinalização) ao que ocorreria no tempo de Samuel ao pedirem por um rei. Há aqui a necessidade de se atentar ao alcance do sinal profético do trecho. A Nachmânides parece não ser relevante o fato de a Torá escrever previamente o que o povo diria, embora o mais natural seria dizer que o povo se utilizou do termo “como todos os povos” remetendo à linguagem da Torá. Não o contrário.

⁷⁸ Método de utilização de versículos bíblicos para apoiar ideias ou leis que não emanam diretamente deles. Comumente, os sábios talmúdicos valiam-se de versículos como meio apenas ilustrativo de suas conclusões (TALMUDIC Encyclopedia, 1991).

⁷⁹ Rabi Moshe, filho de Nachman (1194-1270), também conhecido pelo acrônimo Ramban.

⁸⁰ O *Remez* é um recurso hermenêutico amplamente utilizado na exegese bíblica judaica. Nele, identifica-se uma sinalização no texto de uma informação adicional que não estaria escrita e revelada pela tradição oral.

Nachmânides trata também do trecho em que se impõe a condição de que o rei deveria ser escolhido por Deus e da aparente contradição à proibição de não se poder colocar um gentio. Ora, diz Nachmânides, se é Deus quem escolhe, por que seria necessário advertir o povo para não colocar um gentio? Daqui depreende Nachmânides o aspecto divino do poder do rei. Em tese, o povo poderia nomear o rei, especialmente se não houvesse alguma forma de profecia ou do *urim vetumim*⁸¹. Para esta nomeação, far-se-ia necessário o cumprimento dos requisitos impostos pela Torá. Entretanto, uma vez coroado o rei, presume-se que ele fora escolhido por Deus para o exercício do reinado. Aqui Nachmânides compara com a situação do local escolhido para o templo. A Torá diz que Deus escolherá o lugar, mas na prática quem o fez fora David e o povo. Diz-se, pois, que uma vez escolhido Jerusalém, ficara retroativamente claro que o local na verdade fora escolhido por Deus. Em Gênesis 49-10 (*"Lo Tassur Shevet MeYehudá"* (O Cajado não sairá de Judá), Nachmânides defende que a coroação estaria sendo profetizada por Jacob. Uma revelação de um plano divino.

A passagem de Saul pelo reinado, sustenta Nachmânides, nasce da iniquidade cometida pelo povo quando pediram um rei em detrimento de Samuel, que, naquele momento, conduzia o povo e suas guerras em nome de Deus. Possivelmente, a junção de profeta e juiz remonta às lideranças de Moises e de Josué, o que fortificava a necessidade de se manter Samuel. Aponte-se que este tipo de ligação entre profecia e liderança será muito cara ao pensamento de Abravanel, que terá no reinado messiânico a junção destes dois atributos, afastando peremptoriamente os vícios essenciais, que, segundo ele, estão presentes em qualquer monarquia. Mas, para Nachmânides, o argumento foca na honra de Samuel para justificar as advertências que se seguiram, ainda que o modelo de Samuel, herdado de Moisés e Josué, estaria por ser superado pela casa de Judá na figura de David. Tira-se, portanto, também para Nachmânides, qualquer vício essencial ligado ao sistema monárquico. E mais uma vez se está diante do oposto da tese investida por Abravanel em que, reitera-se, o rei é o problema. A contradição entre o que se estuda em Êxodos 17 e Samuel 8 se resolve dizendo ser a ira do momento meramente circunstancial. Ou seja, o rei deveria chegar em tempo oportuno. Esta seria a vontade de Deus. Embora os comentários de Nachmânides e Abravanel se encontrarão

⁸¹ De acordo com o comentário de Rashi, corroborado por Nachmânides em Êxodos 28:30, tratava-se de um pergaminho no qual estava escrito o nome sagrado de Deus e que ficava depositado nas dobras do *choshen* – uma roupa do peitoral do sumo sacerdote. Segundo a tradição, esse pergaminho fazia com que, milagrosamente, as pedras do peitoral do sumo sacerdote brilhassem e, através desse brilho, passasse uma mensagem como o êxito, ou não, em uma guerra, e, se necessário a nomeação de um rei, o que nunca ocorreu. (Enciclopédia Daat). Há interpretações de outras naturezas na definição do *urim vetumim*, trouxe apenas aquela corroborada por Nachmânides, em razão do contexto em que o tema foi abordado no presente trabalho.

na questão do sinal profético de Deuteronômio, a conotação e o encaminhamento da questão serão opostos.

6.2.4 4º Paulo Burguense:

Paulo Burguense parte de Aristóteles em “A Política” para defender a divisão entre Monarquia Absoluta e Monarquia Limitada. Sustentando haver dois tipos de reis: o temente a Deus e o tirano. O primeiro seria regulado pelas leis bíblicas, carrega consigo o rolo da Torá, e a tem como guia. O segundo faz o que lhe mais convém. Para ele, não há leis; ele é a lei. O que desejar, faz. Nada o controla.

Burguense defendeu, ainda, que a Monarquia Bíblica deveria ser limitada (*rex cum potestate limitata*). E apontou que o erro do povo, ao pedir por um rei, foi querer estabelecer uma monarquia que dava amplos poderes ao rei, o que provocou a repulsa do profeta Samuel. A bem da verdade, não se sabe onde no texto haja qualquer indicativo dessa abordagem, tampouco o porquê seria desejo do povo conferir tamanho poder ao rei. Mas, segundo este entendimento, Samuel advertira o povo de que a Monarquia Absoluta tende à tirania. Já o primeiro tipo de rei é desejado pela Bíblia, e é a ele que os versículos em Deuteronômio se referem. O segundo corresponde ao perfil dos reis dos povos do entorno de Israel. Representam a materialização do abuso do poder; e seria o grande alicerce da idolatria.

Se aceita a relação umbilical entre a sociedade e seu líder máximo, como defendia Aristóteles, é preciso reconhecer a existência de um cenário virtuoso em que o rei é temente a Deus, e de uma situação absolutamente deletéria com um rei tirano. Abravanel chega a dar certo suporte argumentativo para esta opinião, mas, ao final, termina por rechaçá-la como fizera com as demais. Neste caso, o argumento foca na diferenciação entre tipos de reis quanto ao seu comportamento. Haveria o bom e o mau rei. Para Abravanel, o rei em si não traz consigo a virtuosidade. Sua existência é essencialmente ruim. Afinal, seja da forma que vier, toda monarquia humana representava a substituição do reinado de Deus sobre o povo israelita, como se lê em Samuel I 8:7: “Pois a Mim desprezaram de reinar sobre eles”.

Nesse contexto, Aviezer Ravitsky sentencia: “Para Abravanel, a Monarquia limitada tende a se transformar em Absoluta, na mesma medida em que a Absoluta tende à Tirania. Ambas são indesejáveis para o povo de Israel” (RAVITSKY, 1989 p. 476).

6.2.5 5º Rabenu Nissim de Girona

Rabenu Nissim divide os poderes no Estado Israelita da seguinte forma:

- a) A lei, a sua interpretação, aplicação e coerção cabia aos juízes;
- b) Ao rei ficavam as guerras e a aplicação de leis que extrapolavam as previstas pela Torá para manutenção da paz social.

Em meados do século IV, Rabenu Nissim de Girona (Ran) desenvolve uma teoria na qual separa leis da Torá (religiosas) e leis de Estado. Em seu sermão, Ran defende que as leis da Torá se destinam ao desenvolvimento de uma relação transcendental do indivíduo com Deus. Tais leis se pautam pela verdade e a justiça sem levar em consideração vantagens em favor da organização social, mas sim atingindo objetivos religiosos. "Os juízes e o Sanhedrin tinham (para Ran) por objetivo julgar o povo à luz das leis verdadeiras e justas em suas essências, que proporcionam a ligação divina em nós preenchendo ou não os assuntos pertinentes à organização social" (RAVITSKY, 1989, p. 478). O rei, por seu turno, segundo Ran, era todo dedicado ao bem-estar social. A ele cumpria "preencher as lacunas legais em favor da organização social e todas as demandas do momento" (idem). O rei não representa a lei verdadeira. Por esse motivo, era facultado ao rei distanciar-se das leis da Torá, e elaborar novas leis, se julgasse necessário. Ainda assim, os desígnios divinos e a manutenção de um Estado Teocrático faziam parte das atribuições do rei. Ravitsky reconhece que, para Ran, a meta final do rei era a manutenção da fé e devoção à Torá. "De tudo o que o rei vier a acrescentar ou a diminuir na Torá, sua intenção deverá ser de promover que os preceitos e as leis da Torá sejam mais preservados" (RAVITSKY, 1989, p. 480).

Sendo assim, o pecado do povo de Israel, que motivou as críticas que se seguiram, foi pedir por um rei que os julgasse, usurpando funções que pertenciam aos juízes. Se pedissem apenas um rei para conduzi-los em suas guerras, ou até mesmo o pedissem de forma genérica, sem especificar qualquer atribuição, não teria sido "mal aos olhos de Deus".

Abravanel questiona o argumento de Rabenu Nissim apontando a impossibilidade prática de se imaginar que, ao mencionar o desejo por "um rei que nos julgue", o povo desejasse um rei que de fato executaria todos os julgamentos, esvaziando a função dos juízes de Israel e de seus respectivos tribunais. De tal sorte que o profeta não deveria supor que essa era a vontade do povo.

Em princípio, entendemos não parecer razoável supor que Ran discordaria de que seria impraticável um rei julgando o povo todo. A questão, aparentemente, nunca esteve dada, salvo na interpretação discordante de Abravanel. O que sim caracterizaria uma usurpação do poder

do sistema de justiça seria dar ao rei os poderes próprios do Sanhedrin: julgar e legislar. Sendo assim, o povo errara ao pedir a Samuel um rei que ocupasse a função de julgar e legislar. Ou seja, o tipo de rei desejado era alguém imbuído de poderes plenos, comparável a um rei Absolutista do período moderno. As consequências referentes às atribuições dos reis ensejavam um perigo de sobreposição aos mandamentos da Torá. Segundo Ran, era a esse perigo que Samuel estava atento quando admoesta o povo por pedir um rei para julgá-los. Procurava-se uma forma de estabelecimento de um mandato que suprimisse a governança a partir das leis da Torá. Esse é um dos pontos principais do embate com Abravanel. "Preferiram o conserto dos assuntos naturais à incidência dos assuntos divinos (GIRONA 2003)". Ao atribuir a R. Nissim de Girona a ideia de um rei que julgasse as menores lides do povo, Abravanel busca desqualificar seu oponente intelectual com o propósito exclusivo de desmerecer sua tese, desconsiderando o fato de a própria Torá ordenar a implementação de tribunais em cada cidade, como já abordado nos capítulos iniciais deste trabalho. Isso significa que com o propósito de refutar a tese e argumentação de seu oponente, Abravanel não lhe concede nem mesmo o benefício de se ter como premissa de que o que vai explícito na Torá não deveria ser matéria de discussão. Afinal, o modelo de liderança exercida por Moisés bem como o preceito de se estabelecer tribunais em cada cidade parecem superar a possibilidade de centralização do poder de julgar. Ademais, o relato bíblico no Pentateuco já esboçara o que deveria ser a estrutura judicial descentralizada. Num primeiro momento, quando Moisés acata o conselho de seu sogro Jetro, em Êxodos 18:1-27, nomeando milhares de juízes para cuidar das lides entre os homens, e tribunais de apelação, até chegar na instância máxima que seria o próprio Moisés. E, posteriormente, em Números 11:16, quando Moisés compartilha seu poder de instância máxima com outros 70 anciãos, dando origem ao que seria, mais tarde, o parâmetro para a constituição do Sanhedrin, conforme já amplamente abordado no presente trabalho.

Feitas as ressalvas à tese de Ran, Abravanel parte para uma argumentação mais consistente, afirmando que era próprio do reinado os julgamentos *extra legis*, ou seja, os reis poderiam julgar e condenar mesmo fora do escopo legal. Ainda que considere não ser esta prerrogativa exclusiva do rei, haja vista que Abravanel também defende tal poder ao Sanhedrin. Entretanto, é suficiente identificar no rei a presença de aspectos judiciais para que o dizer “que nos julgue o nosso rei e guerreie nossas guerras” não seja interpretado como ilegítimo, devolvendo, assim, a pergunta sobre a razão da admoestação de Samuel.

Em suma, para Ran, o reinado deveria ser estabelecido para o povo de Israel, dentro dos limites previstos pela Tora, dentre eles a partição do poder com os juízes. O povo errou ao pedir um rei que exercesse também a função de juiz.

Ran conclui, ainda, que a diferença fundamental entre o juiz e o rei é que o primeiro está em posição de submissão maior à Tora do que o segundo. Daí decorre a ordem de o rei carregar consigo sempre um rolo da Tora, o que é dispensável ao juiz. Sendo assim, o juiz, do tempo dos juízes, concentrava, tecnicamente, mais poder em suas mãos do que o próprio rei.

A interpretação de Ran para este trecho se baliza por dois fundamentos:

Seria natural o povo querer se igualar aos povos de seu entorno no que concerne ao Estado, estrutura social e governamental. Tratar-se-ia de uma fase de amadurecimento inerente a um processo iniciado desde a saída do Egito, momento da formação do povo nação, continuado pelas conquistas da Terra de Canaã com Josué, até o ponto em que o povo atinge a maturidade pleiteando um rei. Não se tratava, pois, de se igualar culturalmente aos povos, o que seria absolutamente impensável de a Tora aceitar. Mas sim de reconhecer que, em relação à estrutura estatal, forma de governo e organização social, havia sim o que aprender e buscar similaridades com os povos já estabelecidos, muito antes do jovem povo hebreu.

Uma vez reconhecida a legitimidade de buscar o exemplo dos povos, aparecem as restrições impostas pela Tora que vêm justamente limitar os pontos de convergência existentes entre o reinado na Tora e nos povos.

O reinado em si pode ser aprendido e imitado dos povos, mas Deus há de impor as condições, justamente para evitar a degeneração sempre presente nesta estrutura de poder. A principal delas, o rei seria escolhido, a priori, por Deus através de seus profetas.

6.2.6 Um forte argumento contra os defensores da Monarquia

Há um argumento, ainda, que enseja uma nova e profícua discussão. Abravanel formula uma poderosa contestação que, ao fim e ao cabo, poderia ser feita a todos os oponentes já apresentados. Ora, “se o povo estava mal-intencionado, segue Abravanel, por que foi procurar o profeta para lhes dar um rei? Por que o próprio povo não tratou de escolher e ungir o primeiro rei?” (ABRAVANEL 2007a p. 273).

À primeira vista, o argumento parece bastante convincente. Supondo estar mal-intencionado, não haveria, com efeito, motivo para se procurar o profeta. O que nos conduz à conclusão de que o problema não poderia estar no povo, não assistindo razão às cinco vertentes que o antecederam. Todas concordantes na direção de poupar a monarquia e culpar o povo israelita, cada um ao seu modo. Entretanto, é necessário ponderar até que ponto a precisão retórica do questionamento de Abravanel não olvida da complexidade política do momento em que as coisas ocorreram. A história nos ensina que nem sempre um movimento disruptivo

encontra respaldo amplo. Não é nada incomum que concessões sejam feitas para se atingir um acordo entre os grupos e subgrupos que compõem um todo nada uniforme em ideias, mas que converge no desejo de um determinado resultado. As vias para atingir este resultado são diversas, e a atividade política existe justamente para lutar em favor das concessões que cada grupo está disposto a entregar para lograr um objetivo maior. O “povo” comumente é uma unidade ideal composta por diversos interesses que convergem apenas genericamente. No momento em que o povo de Israel clama por um rei é muito provável que houvesse uma tendência comum. Mas em nenhum momento o relato bíblico permite-nos inferir uma disponibilidade de ampla aceitação em romper com as estruturas de poder existentes, representadas na figura do profeta Samuel como juiz. Uma transição pacífica poderia interessar a uma maioria. Portanto, procurar pelo profeta para que ele fosse partícipe desta transição não significa necessariamente que não havia qualquer sentimento de ruptura identificado pelos pensadores e exegetas evocados por Abravanel, ainda que oculto e pertencente ao abstrato campo das intenções. Sendo assim, procurar por uma transição, ao invés de uma revolução, seria mais fácil e, possivelmente, mais eficaz.

6.2.7 Conclusão: O Sentido deste Debate

Abravanel vai construindo a apresentação de sua tese, que, como veremos, é diferente de praticamente tudo o que fora escrito e interpretado anteriormente. É importante para Abravanel cuidar de caminhar de forma segura na defesa desta tese. A tradição judaica, e, em especial, as fontes da Halachá, como o Talmud, Midrash Sifri, Tossefta e, mais adiante, Maimônides, pesam-lhe e obrigam-lhe a promover este extenso debate em que se vê na contingência de refutar cada um dos argumentos como meio de pavimentar o caminho que pretende seguir.

Ravitsky defende que o rei para Abravanel decorre da definição de Ran, afastando-se de Maimônides. Apenas tendo em vista que a atenção deve se dar em torno da separação entre o rei e a autoridade religiosa também na Bíblia Hebraica. A possibilidade de a Torá assim preconizar decorre do ponto de convergência entre Ran e Abravanel. O primeiro sob uma simpática impressão da instituição do rei, demonstrando as benesses deste sistema; enquanto o segundo o afasta da religião a fim de preservar sua fé. Já Maimônides enxerga no rei uma missão predominantemente religiosa. Uma fonte de inspiração. Que ao mesmo tempo que serve de exemplo ao povo, tem a lei da Torá como fator altamente limitante. O rei estaria mais submisso a estas leis, segundo Maimônides, do que os juízes do Sanhedrin. Para Abravanel, seria

preferível aceitar o formato proposto por Ran, para, a partir dele, desenvolver sua teoria radicalmente opositiva à instituição monárquica. E, a partir deste ponto, se afastar, depois, diametralmente de Rabenu Nissim. Enquanto este constrói um rei político separado das instituições religiosas e que sabe conduzir o povo de forma virtuosa, exatamente pelo aspecto civilizatório que carrega como prerrogativa e do qual Ran era verdadeiramente um entusiasta, Abravanel procura afastar a iniquidade inerente ao poder real da doutrina religiosa. Para ele, era importante colocar o rei humano em oposição a Deus. E mais importante ainda era certificar-se de que o sistema de valores da Torá conduziria o homem religioso ao repúdio pela monarquia.

Seguir Maimônides significaria, em princípio, um caminho exegético mais simples. Ora, se a Torá prevê a monarquia como sistema de governo, seria quase que forçoso convir que a considera legítima e fornece o seu consentimento. De aparentes questões de ordem exegéticas combinadas com a reação negativa do profeta Samuel ao cumprimento do preceito do rei, Abravanel aproveita as lacunas para produzir um longo sermão de filosofia política em direção à superação das dificuldades exegéticas mencionadas. No lugar de propor um rei com poderes bastante limitados, como quer Maimônides, prefere deduzir que o rei da Torá é uma espécie de absolutista que deve ser neutralizado, ou, de preferência, jamais ocupar o poder.

Em síntese, Abravanel tenta a todo momento derrubar a possibilidade de se legitimar o rei. Seus opositores aqui elencados sempre partem da premissa de que o rei é sim algo desejável e deveria acontecer em algum momento na história dos israelitas. Ao buscar pela incongruência verificada no livro de Samuel I quando o povo pede, enfim, pelo rei, e a reação de reprovação de Deus e do profeta que se segue, confrontada com o suposto preceito de se estabelecer a monarquia quando solicitada, todas estas fontes procuram explicar, a seu modo, essa aparente incongruência, sempre preservando a monarquia e apontando para alguma contingência do momento a causa desta inesperada reação. Abravanel, por outro lado, busca refutar seus predecessores passando criticamente por seus argumentos. Esta etapa é fundamental para a compreensão do pensamento de Abravanel, especialmente quando contextualizado na história da exegese bíblica judaica.

Ao final, como se retomando tudo o que apresentara de opiniões que se dispuseram a responder a contradição entre Deuteronômio e Samuel I, Abravanel traz ao debate um poderoso argumento seguindo o seguinte raciocínio: ora, se o rei é um preceito, como querem todos estes sábios, por que Josué e os demais juízes não procuraram estabelecer a monarquia? Como aceitar que todos esses grandes homens violaram um preceito tão fundamental? Abravanel chama à atenção o curioso fato de nenhum exegeta que o antecedeu ter procurado abordar e responder esta questão.

É certo que causa espécie esta ausência em séculos de exegese. Circunstâncias diversas podem ter concorrido para isso. Difícil avaliar a realidade e a história que não houve. Entretanto, o que sim se sabe é que a Torá coloca como condição para se dar início à monarquia um pedido que partisse do povo israelita. De tal sorte que não seria inapropriado imaginar que simplesmente o povo não pediu um rei até os tempos de Samuel. E este poderia ser o motivo da não implementação da monarquia ao longo de quase quatro séculos.

6.2.8 A Resposta Exegética de Dom Isaac Abravanel à contradição das Escrituras

Segundo Abravanel, primeiramente, a passagem de Deuteronômio trata-se de uma inserção profética em meio à sequência de leis, próprias do livro deste livro. Ou seja, o sentido do trecho em questão diz que no futuro o povo há de pedir por um rei. É preciso apontar que esta é uma forma absolutamente incomum de se entender um texto do Pentateuco. O contexto em que aparece sugere ser parte estruturante de um escopo maior de leis que regem um Estado em formação. É como Abravanel organiza seu comentário desde o início da porção, procurando por uma coerência entre os assuntos desde a organização judicial até chegar ao rei, que ele próprio alcunha de terceiro nível da governança. Entretanto, sua convicção filosófica de que o rei e suas inerentes falhas morais o afastam do arcabouço de valores da Torá conduzem-no a uma interpretação menos comprometida com o texto e o contexto em que este aparece no livro de Deuteronômio. Enfatizando que “Deus não ordenou que se pedisse por um rei em algum momento”. E interpreta as palavras do texto acrescentando uma noção de ruptura e amargura a esse pedido, vocalizando com as seguintes palavras: *“Após as guerras da conquista e da divisão [da terra de Canaã], Eu sei que vós sereis ingratos ao pedirem, por iniciativa própria (grifo nosso), ‘coloque-nos um rei’”* (ABRAVANEL, 2007a, p. 277).

Abravanel faz supor um sentimento que não está de nenhuma forma sugerido no texto. Ainda assim, sustenta que este mesmo texto, embora não seja explícito, deixa discretas sugestões de não haver sentido no pedido, haja vista que o trecho mencionado se trata de um tempo em que a terra já estaria conquistada e assentada, o que afastaria a necessidade de um rei para reunir um exército a comandar suas guerras. Sendo assim, a única intenção do povo estaria em se assemelhar aos demais povos, e, assim como eles, ajoelhar-se para o rei. Fazê-lo uma idolatria como fazem os povos. Em suas palavras: “Não por ser imprescindível e tampouco ser uma necessidade, mas apenas para copiar a forma de agir dos demais povos.” (ABRAVANEL, 2007a, p. 277).

Com a terra conquistada, qual seria a necessidade de um rei? Questiona Abravanel. Mas chama a atenção este questionamento na medida em que se tem como dado histórico-bíblico uma frágil conquista, a qual se sucederam longos períodos de instabilidade no enfrentamento aos povos da região. Ademais, a suposta profecia na qual o povo pediria um rei em período inadequado teria se cumprido, segundo o relato no livro de Samuel I, precisamente num tempo em que os israelitas suportavam uma pesada opressão por parte dos filisteus, que os dominavam como força invasora. E embora Abravanel abra uma brecha para justificar a necessidade de um rei em períodos de guerra, ele pouco se atém às circunstâncias fáticas que se sucederam para julgar a legitimidade da implementação da monarquia. Parece-lhe mais correto e importante elaborar sua teoria e exegese atendo-se apenas ao que vai escrito em Deuteronômio. E de lá concluir não haver um preceito imposto em pedir um rei. O que sim há é apenas uma concessão que, ocorrendo-a, passa a ter formas legais para executá-la: “Era o assunto do rei um preceito positivo⁸² dependente de uma concessão” (ABRAVANEL, 2007f, p. 277).

Em suma, a Torá teria apenas autorizado ao povo pedir um rei. Uma vez feito este pedido, passar-se-ia para uma nova realidade legal, na qual as instâncias de representatividade religiosas, sacerdotes ou profetas, nomeariam, em nome de Deus, o rei. Podendo-se colocar a tese geral de Abravanel nos seguintes termos: quando o povo quiser ungir um rei, embora seja essencialmente inapropriado, poderia fazê-lo, mas deveria seguir regras.

⁸² O termo “preceito positivo” do hebraico *mitsvat asse* refere-se a um grupo de 248 (dos 613 existentes) preceitos, cujo cumprimento se dá, geralmente, de forma ativa.

7 SESSÃO FILOSÓFICA POLÍTICA

Abravanel aparece isolado entre os pensadores medievais em sua crítica irremediável à monarquia. Bentsion Netanyahu destaca que mesmo seus críticos não refutavam a monarquia por completo. Alguns eram entusiastas da limitação legal nas ações dos reis, mas jamais defenderam a sua desnecessidade – como queria Abravanel. É o caso de Agostinho e Isidoro de Sevilha. Até mesmo João Thomas de Salisbury, que “era talvez o mais extremado crítico da monarquia, definiu o ‘Príncipe’ como enviado de Deus na Terra” (NETANYAHU, 2005, p. 199). E não via nenhum modelo de governo melhor que o reinado com limitações legais.

7.1 Introdução

1ª introdução: discussão sobre a necessidade de um rei ao povo, e se um povo pode prescindir de um rei.

Abravanel traz – em “nome de filósofos” (sem identificá-los) – que o rei seria fundamental ao povo de forma análoga ao corpo do ser vivo e seu coração. O rei seria seu coração. Está tão intrinsecamente conectado a seu povo que sua ausência, assim como a ausência do coração a seu corpo, denota o seu fim. Um corpo não vive sem um coração, bem como um povo não sobreviveria sem seu rei. Netanyahu aponta que quem comparou o rei ao coração foi Tomás de Aquino, e que expressara esta opinião no auge da polêmica entre os governos materiais e espirituais (Igreja) (NETANYAHU, 2005, p. 198).

Se aceita como premissa a analogia entre o rei e seu povo e o coração e seu corpo, Abravanel destaca três corolários:

- a) A singularidade do monarca;
- b) A perenidade no poder;
- c) O pleno poder.

Portanto, o rei deve ser, segundo esta visão, único, insubstituível e dotado de plenos poderes. E Abravanel cuidará, na sequência, de rejeitar cada um deles, explanando seu entendimento com os seguintes argumentos:

1º argumento: um povo pode ter diversos governantes

A corrente que defende a necessidade vital de um rei também considera temerária a possibilidade de um governo repartido e distribuído para diferentes homens, em diferentes funções. A crítica sistemática à democracia ateniense, por exemplo, se fundava numa constatação de inoperância e incompetência do sistema ateniense (CARTLEDGE 2016). Abravanel buscará expor tese contrária a esse entendimento, defendendo não haver nenhum motivo teórico que impeça a partição do poder. Além da convincente constatação de que na esfera prática contavam-se, em seu tempo, experiências de êxito.

2º argumento: é salutar que governos sejam trocados de tempos em tempos

Além de defender a viabilidade do sistema de alternância de poder, Abravanel aponta como grande vantagem os novos governantes poderem investigar erros, malfeitos, e até mesmo crimes de seus predecessores. Pode-se dizer que Abravanel surpreendia ao sustentar a necessidade de se limitar o poder por meio de um sistema que permitisse a fiscalização dos atos do governante em meio ao apogeu histórico de formação dos Estados nacionais europeus e os seus respectivos reis absolutistas. Era também o momento da formulação de pensamentos e doutrinas para sustentar o poder ilimitado destes reis, com destaque para “O Príncipe” de Maquiavel. Tratava-se, sem dúvida, de um pensamento avançado para aquele momento. Num tempo em que Estado e governo se confundiam, a alternância era talvez o único meio de, efetivamente, se fiscalizar e limitar o poder. Há nesse ponto, também, uma prévia de como Abravanel há de abordar o poder: corrupto por excelência. Algo que precisa constantemente de meios de anteparo para não degenerar em iniquidades. Mas é importante ressaltar que Abravanel não vê na alternância uma panaceia aos males oriundos do poder. Apenas uma redução em potencial de seus males. Cumpre notar, ainda, que Abravanel, por advogar pela impossibilidade absoluta do chamado direito de resistência e o tiranicídio – tema que abordaremos adiante –, a alternância era, sem dúvida, bem-vinda, em especial para casos de o governante com sanha de tirano. Ao passo que nas monarquias perenes e hereditárias, somente a morte do rei remediava a aflição imposta ao povo.

3º argumento: os governantes devem ter o seu poder limitado na origem

Até aqui Abravanel abordou meios exógenos de controle do poder. Neste terceiro argumento, ele investe em meios endógenos ou intrínsecos de controle: as decisões colegiadas.

Segundo Abravanel, decisões colegiadas estão mais protegidas de erros. Em suas palavras: “É mais próximo o erro em um homem, seja por sua ignorância, seja pela força de seu

impulso do mal e ira”. Ideias expostas ao escrutínio de outros homens podem ser debatidas, melhoradas e balanceadas. Este seria apenas um dado de realidade.

7.2 A Experiência em governos de muitos e temporários

Feitas as considerações e contestações de ordem teóricas, Abravanel passa a evocar experiências, alternativas à monarquia absolutista, que julgava exitosas. Sob a alegação de que a “experiência se sobrepõe à inferência” (ABRAVANEL 2007a p. 274), Abravanel desfere duas duras sentenças. Diz que todos podem ver na monarquia “seus insultos e seus ídolos” (ABRAVANEL 2007a p. 274), em referência a Deuteronômio 29:16, e onde o “o homem faz tudo o que parece reto a seus olhos” (ABRAVANEL 2007a p. 274), em referência a Juízes 17:6.

As referências mencionadas fazem parte de um recurso retórico largamente utilizado por Abravanel; a intertextualidade. Além da estética, a utilização desse recurso confere ao texto bastante eloquência. Ao evocar passagens bíblicas de efeito, o argumento se reveste da autoridade sagrada das escrituras, dando o tom daquilo que se quer afetar. Entretanto, na segunda menção há um aspecto adicional. Abravanel vale-se de um versículo dos profetas no livro dos Juízes que na sua totalidade diz: “Naquele tempo, não havia um rei em Israel. Cada homem fazia o que era reto aos seus olhos” (Juízes 17:6). É notável que o versículo parece justamente defender que a ausência de um rei levava à situação de desordem em que cada um “fazia o que era reto aos seus olhos”. Não aos olhos da sociedade, numa suposta realidade contratualista. E esta situação, aparentemente, só seria reparada quando Israel viesse a ter um rei. O poder coercitivo dos reis daria conta de manter o povo dentro do caminho reto pelo consenso oriundo da orientação da Torá.

Abravanel avança sobre os monarcas justamente dizendo que cada um faz o que é “reto aos seus olhos” em alusão ao abuso do poder devido à ausência de freios às suas ações. Ao utilizar essa máxima num contexto de forte crítica à experiência monárquica, Abravanel quer fazer notar o quanto a esperança de uma monarquia virtuosa fora equivocada. E, ainda, o quanto a experiência cuidou de demonstrar a verdadeira natureza dos reis. Concluindo que o monarca jamais foi capaz de conduzir as sociedades para um bom lugar. Apenas tomou o lugar de muitos homens livres que faziam o que lhes parecia reto. Enfim, os reis capturaram essa prerrogativa de seus súditos para fazer, eles mesmos, e, eventualmente, os que o circundavam, o que era reto apenas aos seus olhos, em detrimento ao bem do povo. Reis se tornam tiranos e ninguém pode lhes dizer o que fazer. Essa é uma fatalidade para Abravanel, conforme já mencionado. Isso foi e tem sido o resultado das diversas formas de monarquias ao longo da história, “pois encheu-se

a terra de roubos em razão deles”⁸³, como conclui Abravanel em alusão intertextual à forma que a Torá escolheu para adjetivar a geração corrompida do dilúvio (Gênesis 6:13). Comparando os males que advêm dos reis a um tempo em que a falta absoluta de esperança no conserto da humanidade levou-a à destruição.

Abravanel passa, então, a refletir sobre exemplos de países governados por meio de assembleias, juízes e governantes temporários eleitos. Não deixando nenhum comentário em relação à forma de escolha desses líderes, apenas constatando sua existência e êxito maior, na condução de seus povos, quando comparados aos governos de monarcas.

Por exemplo, no caso de Roma, Abravanel atrela seu sucesso ao tempo em que era governada por cônsules, um colegiado de governantes temporais. E quando os césores passam ao comando, o império entra em declínio. Abravanel compara a transição de Roma republicana para o domínio dos césores com a transição do período dos juízes para o período dos reis. Em ambos os casos, a troca de regime carregara a fatalidade do revés. No caso de Roma, a decadência política que culmina com o fim do império; já no caso de Israel, a decadência espiritual e religiosa que culmina com o exílio das dez tribos, pelos Assírios, a destruição do Templo e o exílio do povo da Judeia à Babilônia.

Quanto a apresentação das relações possíveis entre os processos de transformação existentes na passagem do período dos juízes ao período dos reis e o processo da Roma republicana para o império, Ravitsky (1989, p.477) aponta que Abravanel repete quase que *ipsis literis* a Thomas de Aquino em sua obra *De Regimine Principum*. Entretanto, o encaminhamento da matéria aos fundamentos ideológicos defendidos por cada um é absolutamente diverso. Thomas de Aquino é um defensor da Monarquia. Suas ressalvas visam alertar para a necessidade de se limitar o poder para que o regime não degenere em tirania.

Abravanel, por seu turno, parte da experiência histórica para demonstrar que a limitação ao poder real nunca funcionou, e não houve rei que em alguma medida não tivesse abusado de suas prerrogativas. Abravanel reconhecia que a limitação do poder real também fora sugerida pelas escrituras, como abordaremos adiante. A proibição aos muitos cavalos, tesouros e mulheres descritas em Deuteronômio 17 fazem parte desse contexto. Ainda assim, ao aprofundar a matéria, defende: primeiro a noção teológica *a priori* de que o povo de Israel jamais deveria encampar uma monarquia; e segundo a conformação *a posteriori* desde que obedecidos certos limites. Ainda assim, a aplicação de tais limites não o fez recuar de uma convicção que sustentava extrair da experiência histórica. Concluindo que as supostas

⁸³ Referência intertextual a Gênesis 6:13 que traz o trecho do dilúvio nos tempos de Noé.

prerrogativas do rei trazidas pelo profeta Samuel no capítulo 9 eram ilegais à luz da Torá. E Samuel profetizara, então, o que decorreria na prática ao estabelecer-se a monarquia. Novamente, a fatalidade da tirania.

Aquino argumenta:

- a) Tudo o que se aproxima da ordem natural é ideal. Todo governo de um se parece mais com a existência dos seres e da Divindade. No corpo, o coração conduz aos demais órgãos. Na criação, há apenas um Deus único;
- b) A experiência demonstra que países que não são governados por apenas um homem sofrem pelas intermináveis discussões e debates, o que traz um grande abalo à paz social.

Contra-argumenta Abravanel:

- a) A comparação de mecanismos naturais com construções culturais, oriundas da vontade livre do ser humano, é imprópria. Além disso, a governança coletiva também é encontrável na natureza;
- b) O florescimento da Itália era um exemplo claro de uma república governada por muitos que funcionava. Florença se destacou como a principal cidade do Renascimento, por ser a cidade mais rica da Itália no século XIV e pelas constantes lutas de facções em seu interior. Abravanel a tem como um dos modelos a serem seguidos.

Nessa Itália rica e descentralizada dos séculos XIV e XV, alguns grandes poderes políticos se formaram, entre eles nas cidades de Milão, Veneza, Florença, Nápoles e Roma.

Os modelos de governança de Veneza e Florença são aqui, no comentário a Deuteronômio, exaltados por Abravanel. A Itália foi seu último destino após a expulsão da Espanha em 1492. Todas elas não tinham reis, mas representantes eleitos por prazo determinado. O que sugere que a contestação teórica abordada anteriormente calcava-se em sintonia à sua experiência vivida na Itália em contraposição à experiência vivida a serviço dos reis de Portugal e da Espanha. Assim como outros tantos diversos aspectos de sua biografia se fazem presentes em seus escritos.

Sobre isso escreve Abravanel: “E eis governos eleitos, que não têm desvios, nenhum homem levanta a sua mão e nem seu pé para [praticar] iniquidades, sendo estes locais eficientes

na conquista de territórios estrangeiros, agindo com conhecimento, compreensão e sabedoria” (ABRAVANEL, 2007a, p. 274).

Abravanel cuida de neutralizar as críticas comuns a esse tipo de governo de muitos, assim como na democracia ateniense. Tais governos eram duramente criticados por uma oligarquia que os acusava, principalmente, de ineficiência, que se fazia mais presente na condução de ações coercitivas essenciais à paz social, tal como a repressão à criminalidade e na condução das guerras. Contra a primeira, Abravanel destaca que nessas sociedades “nenhum homem levanta a sua mão e nem seu pé para as iniquidades”, e, em relação à segunda, apontando serem “eficientes na conquista de territórios” (ABRAVANEL, 2007a, p. 274).

Assim sendo, Abravanel escolhe o sistema vigente em Veneza e Florença como modelo ideal. E não apenas como constatação de realidade, mas, inclusive, defendendo, de forma absolutamente inovadora, ser este o modelo preconizado pela Torá. Esta suposta escolha não se daria por meio de preceitos claros de um sistema baseado no sufrágio, representação, assembleias, repartição e limitação do poder, mas apenas por se coadunar com o sistema de valores da Torá, no entendimento de Abravanel.

O corolário de todas as intervenções apresentadas por Abravanel até aqui pode-se dizer que é o seguinte: o rei não é essencial para a existência de uma sociedade e tampouco fundamental para a paz interna dela, bem como para a condução de suas guerras. E acrescenta que “a presença de um rei para um povo não é obrigatória, mas prejudicial e extremamente perigosa” (ABRAVANEL, 2007f, p. 275).

Pelo exposto, não seria possível inferir ser o rei algo prejudicial em essência e muito menos perigoso. Abravanel não cuidou de fundamentar este juízo de valor antes de se expressar desta forma. O assunto parece demasiadamente inquietante para Abravanel, fazendo-o romper em expressões de efeito. O mesmo se observa nas palavras escolhidas e nas intertextualidades a partir das escrituras que enfatizam as reservas feitas à monarquia, para qualificá-la como algo extremamente nefasto, e que ele cuidará de afastá-la dos valores de sua fé religiosa. Nesse contexto, Abravanel ainda evoca Maimônides, que, no Guia dos Perplexos (MAIMÔNIDES, 1977b, cap. 12), compara os perigos inerentes às viagens marítimas em meio a tempestades em alto mar aos perigos nos serviços prestados aos reis.

As arbitrariedades e humores imprevisíveis dos monarcas deixam o homem vulnerável à toda sorte de reações. Abravanel utiliza-se das palavras de Maimônides como um argumento de autoridade. Apenas cumpre mencionar que Maimônides está entre aqueles que entendem ser a monarquia o regime de governo e estrutura de Estado preconizado pelas escrituras. De tal sorte que as comparações mencionadas nos escritos de Maimônides com toda a certeza possuem

uma conotação diversa desta apresentada por Abravanel. Em nenhum momento Maimônides pretende deslegitimar o rei como a liderança ideal. Apenas constata e assinala que, com efeito, as relações com o poder merecem cuidado. Pensamento este corroborado por diversos versículos, especialmente oriundos do Livro dos Provérbios atribuído ao rei Salomão. O que significa que, embora exista, de fato, uma farta doutrina extraída das escrituras em que reis são descritos de maneira temerária, não necessariamente significa uma invalidez absoluta ao regime em si, como queria Abravanel.

Isto posto, Abravanel retoma a analogia entre o rei e seu povo e os órgãos e suas respectivas funções no organismo dos seres vivos, analisando-a da seguinte forma:

A respeito do corpo do ser vivo, já escreveram os sábios⁸⁴ que nele há três órgãos principais que o conduz. Inclusive, na opinião do principal dentre os filósofos⁸⁵, que sustenta ser apenas o coração [o órgão] principal, referem-se à geração do espírito (vida). Contudo, não negam que a condução do corpo é feita pelas forças da alma⁸⁶, vindas do cérebro, e as naturais vindas do fígado. E, por fim, as questões relacionadas à natureza não podem ser de outro jeito, enquanto as que surgem por força da vontade [humana] estão no campo das possibilidades; como comparar a palha com a colheita?! (ABRAVANEL, 2007a, p. 274).

Para Abravanel, a analogia, a rigor, deveria obedecer a uma relação simétrica. Se o rei com seu povo se liga visceralmente tal qual ocorre com o coração e seu corpo, dever-se-ia, então, ser observado o que de fato ocorre neste mesmo corpo. E, a partir daí, Abravanel investe, primeiramente, em validar a analogia para demonstrar uma complexa relação de dependência do corpo com outros órgãos, especialmente no que concerne à condução do organismo vivo. Nesse contexto, adiciona a importância do cérebro e do fígado, por exemplo, restando demonstrado, grosso modo, que o poder também poderia ser dividido entre pessoas e instituições. Isso tudo se concordasse com a possibilidade de se comparar estruturas sociais e políticas com o corpo vivo. Abravanel, entretanto, termina sua argumentação apontando para um grande vício na própria analogia, afirmando não ser comparável o determinismo da natureza com os assuntos que emanam das vontades humanas. Restando, assim, prejudicada na origem a ligação entre o organismo vivo e a estrutura política de uma sociedade.

Ao final da discussão, Abravanel ainda cuida de um versículo em especial pertencente ao Livro dos Provérbios, que pareceria refutar de forma bastante clara a defesa da diluição do

⁸⁴ Galinus e Avicena.

⁸⁵ Aristóteles

⁸⁶ Alma aqui pode ser sinônimo de traços de caráter, que normalmente recebe o nome hebraico de *midot* (*simplesmente medidas*). Veja Maimônides na sua introdução à Ética dos Pais (Pirkei Avot), também conhecida como “Os Oito Capítulos”, caps.1 e 2,

poder e o seu compartilhamento dentro de um grupo de homens. Lê-se em Provérbios 28:2: “Das transgressões da terra, a abundância de líderes, e com um homem sábio a longevidade”⁸⁷. Abravanel, primeiramente, rechaça o uso deste versículo contra a sua tese afirmando que a palavra *Sarim* (traduzida aqui como líderes) refere-se a governantes cujo poder é abusivo. A interpretação, com efeito, encontra respaldo em outros exegetas. Rashi, por exemplo, entende serem aqueles *Sarim*, que trabalham apenas em favor de suas vantagens pessoais. E, por óbvio, quanto maior o número deles, mais danosa a situação. O que não ocorreria, segundo Abravanel, com governantes eleitos e juízes.

Mas surpreende a segunda parte de seu argumento. Abravanel oferece a alternativa de se ler o versículo segundo a interpretação de que o problema residiria na quantidade dos líderes. Pelo seu entendimento aqui, de fato, a abundância de governantes seria causa de desgraça sobre a terra, e que a condução por apenas um homem sábio seria o ideal. E, de forma impressionante, desmerece a essência do provérbio segundo o qual, na sua visão, estaria prejudicado por ter sido dito por um monarca. Esvaziando o conteúdo do versículo, Abravanel diz que o rei Salomão expressa este provérbio em benefício próprio. Sustentando que, por se tratar de um rei com plenos poderes e prerrogativas exclusivas, seria natural defender a instituição monárquica. Concluindo:

Mas nós, como poderíamos negar o que é notório a todos? Se houver governantes bons, melhor que sejam muitos e não apenas um, e, se por outro lado, forem maus, mais perigoso alguém que serve apenas aos seus desejos dotados de um poder exclusivo, que muitos compartilhando deste mesmo poder (ABRAVANEL, 2007f, p.276).

Há aqui um audacioso julgamento das intenções do rei Salomão. Além de incomum⁸⁸ na exegese bíblica judaica, nota-se, novamente, a percepção de que Abravanel trabalhava com tamanha certeza acerca do mal causado pela monarquia que, aparentemente, inverte a ordem natural para um exegeta bíblico judeu: a de encarar o texto bíblico como fonte primária de suas convicções. Abravanel põe em dúvida a validade da mensagem de um provérbio que poderia

⁸⁷ Traduzimos este versículo de acordo com o que se pode inferir do entendimento que Abravanel dá ao versículo. Também acrescentamos a segunda parte do versículo “e com o homem sábio etc.” porque, embora Abravanel não a traga em seu texto, aborda também esta parte do versículo.

⁸⁸ Julgamentos morais de personalidades bíblicas é um complexo assunto com diversas vertentes. Desde os tempos dos sábios talmúdicos, há, por vezes, interpretações que transcendem ao que está escrito, dando novos e surpreendentes contornos a histórias presentes em toda a Bíblia Hebraica. Na exegese também há exemplos desse tipo de interpretação. Vide Nachmânides em Genesis 12:10 sobre o que entende por pecado de Abraão ter ido ao Egito em razão da fome que se abatera sobre Canaã. Nachmânides considera um pecado involuntário de Abraão não ter confiado que Deus que poderia lhe ter provido a ele o sustento necessário em Canaã mesmo em meio à fome.

sugerir vantajoso o regime monárquico, valendo-se de um argumento *ad hominem*, em que desqualifica o seu autor. Lembrando que tudo isso poderia ser evitado caso tivesse se contentado com a primeira forma de interpretar o provérbio. Não encontramos uma justificativa para esta segunda investida contra o próprio provérbio que não seja demonstrar o impacto da certeza que reside na experiência histórica.

8 A GÊNESE DOS REINADOS

Abravanel investe algumas linhas para destacar, de forma bastante sucinta, o seu pensamento a respeito da gênese dos reinados, ou seja, qual seria a origem de uma organização social que se organizara outrora em torno de um ser humano dominador que recebe reverência de seus súditos. Ou ainda, qual seria a origem do poder que permitiu a instituição dos reinados nos povos. O assunto também é tratado em alguns outros contextos de sua exegese, formulando um pensamento consistente do estado de natureza e as causas que movimentaram a história no sentido de organizar os homens em sociedades, e estas, por sua vez, aceitarem o poder de um homem sobre elas, conforme já abordado no segundo capítulo do presente trabalho. Trata-se, em suma, da perda da igualdade entre os homens que, por algum motivo, construíram uma organização social estratificada piramidal, cujo rei é o cume.

Abravanel afirma, como primeira hipótese, que os reis se impuseram pela força. A fonte de seu poder é o temor que os homens desenvolveram diante de uma figura que aparentava mais forte e disposta a usar dessa força para fazer valer o que desejasse. Formulando, assim, o primeiro fundamento de seu pensamento antimonárquico: a origem iníqua do sistema. Como escreve: “Penso que os reis não foram escolhidos pelo povo, mas sim pela força e ‘todo que tem mais força, prevalece⁸⁹’” (ABRAVANEL 2007a p. 275). E como diz o versículo: “Subamos a Judá e repugnemo-la... e imporemos um rei nela” (Isaias cap. 7:6).

Cumprido esclarecer que o versículo de Isaias que Abravanel traz para basear sua tese deve ser entendido como meramente ilustrativo. Tendo o valor similar ao conceito, já mencionado, de *assmachta*, fartamente utilizado pelos sábios talmúdicos. O profeta Isaias descreve o pensamento do rei de Aram de se unir ao rei de Israel contra o rei de Judá em Jerusalém. Confiante no sucesso da campanha, planeja empossar um rei de sua confiança em Jerusalém. Pelo uso da força, sim, porém num tempo muito posterior àquele discutido aqui por Abravanel, que debate sobre a força imposta na origem.

Abravanel constrói seus argumentos numa base dialética, levantando constantemente hipóteses em que conta com um eventual pensamento contestador à sua tese. Assim, ainda que restasse demonstrado que o reinado foi uma escolha dos povos, certamente degenerou-se para um regime de imposição de força. Aqui a argumentação é mais complexa, abarcando alguns aspectos importantes do pensamento de Abravanel. Primeiramente, ele se mantém dizendo o quão indesejável é essa estrutura em sua essência. E uma eventual escolha das pessoas não

⁸⁹ Expressão tirada do Talmud Bava Batra 34B: *kol dealim gvar*.

mitigaria seus traços deletérios e tampouco seria capaz de evitar a transformação do monarca em tirano. Até mesmo monarquias dotadas de mecanismos de contenção ao poder seriam indesejáveis, e, segundo Abravanel, seria “melhor entre as duas formas [de monarquia] que não houvesse nenhuma”, como escreve:

E ainda que aceitemos que [os reis] foram nomeados para servirem aos seus povos, eles se fizeram donos, [portando-se] como se Deus tivesse dado-lhes toda a terra e tudo o que há nela. E deixaram de herança para seus filhos e netos *ad eternum*, como se fora terra que compraram com recursos próprios. E, a partir disso, espalhou-se essa chaga⁹⁰, quando chegou um homem e prendeu seu povo e o conduziu como se fossem burros. Mas também isso não é regra em todas as monarquias, pois há aqueles em que o rei não tem tantos poderes para governar. [Ainda assim], melhor entre as duas [formas] que não houvesse nenhuma (ABRAVANEL, 2007f, p.275).

E, por fim, constatação de que um sistema de freios e contrapesos não seria capaz de impedir uma fatal transformação de uma monarquia para uma tirania compõe o segundo fundamento do pensamento antimonárquico de Abravanel.

⁹⁰ O termo utilizado no original em hebraico é *Tsarat Memaeret*, uma doença de pele bíblica (Levíticos 13:51) comumente associada à lepra e que vinha como consequência do pecado. Todo o processo de cura e purificação ficava restrito às orientações dos sacerdotes.

9 O REI PARA OS ISRAELITAS

Se, por hipótese, ficasse demonstrada a imprescindibilidade do rei para manter o controle social e sua proteção – o que enfatiza Abravanel ser o oposto à verdade –, isto não se daria no âmbito do povo israelita.

Já foi mencionado que a exegese bíblica de Abravanel, embora aborde questões universalmente relevantes e, não raro, debata com exegetas e ideias de filósofos não judeus, precisa ser contextualizada e não perder de vista a sua real natureza: a de um escrito religioso circunscrito aos membros de sua comunidade. O texto é escrito em hebraico, acompanhando a tendência de obras judaicas que desde o século 13 passaram a ser escritas predominantemente neste idioma. O que lhe conferia um alcance bastante limitado. Se comparado com exegetas judeus e pensadores de pensamento mais eclético como Maimônides e Yehudá Halevi, que escreveram suas obras filosóficas em árabe, Abravanel optar por deixar seus escritos limitados a pessoas que dominavam o idioma hebraico não se presume ser mero acaso. Portanto, entendemos que trazer à luz a natureza da monarquia israelita cumpria também uma função de fé. Concluindo-se que as convicções angariadas por Abravanel ao longo de seu período de intensa experiência no trabalho com os reis de Portugal e Espanha têm influência direta neste homem, mas sem perder de vista que se trata de alguém que fervorosamente segue os ditames de sua religião. É nesse contexto que Abravanel busca, primeiramente, afastar a necessidade universal de um rei, e, em seguida, afastar a necessidade deste rei no âmbito do povo de Israel, se não restasse plenamente demonstrada a primeira. Do ponto de vista retórico, só encontramos como justificativa esse esforço dobrado pelo receio de ir ao embate com teorias políticas consolidadas que poderiam abalar a influência de seus escritos, caso não conseguissem alcançar seu intento. Nesse caso, trataria de afastar do conjunto de valores da Torá o que considerava um sistema maléfico de governo.

Segundo Abravanel, o rei teria três atribuições: guerras, leis e manutenção da ordem social por meios coercivos.

Ao rei cumpria o dever de liderar e defender seu povo de supostos invasores e promovendo, por vezes, campanhas militares contra inimigos - também com objetivos de expansão territorial e econômica. As leis diziam respeito a um sistema que regulamenta as ações dos homens na sociedade. E a coercibilidade buscava promover a paz social por meio de atos repressivos, por vezes arbitrários, em que o rei se impõe pela força para garantir o cumprimento da lei e das decisões judiciais fulcradas nela. De posse destes três aspectos, o rei concentrava um poder absoluto de ação junto a seu povo.

Grosso modo, Abravanel espelha o poder do rei absolutista de seu tempo, colocando-o como modelo e definição de qualquer rei, em qualquer tempo.

Estes três aspectos, segundo Abravanel, seriam absolutamente dispensáveis para os israelitas.

Em relação às guerras, Deus os protege, sentencia Abravanel. A simplicidade do argumento demonstra a presença fervorosa de sua fé em seus escritos. Não se preocupando em explicar de que forma, na prática, se organizaria o exército sem uma figura de liderança aglutinadora. A rigor, as fontes judaicas – Talmud, Midrash, Maimônides e demais pensadores, e em especial o já mencionado Rabenu Nissim de Girona – não veem qualquer dificuldade em atribuir a um rei a função de reunir o exército e prepará-lo para guerra, sem levantar sobre si qualquer sombra de suspeição acerca de sua fé. A questão central é que as fontes sobre as quais Abravanel se arvora não contemplam uma situação em que os israelitas poderiam prescindir de uma estrutura militar minimamente capaz de lutar uma guerra de forma eficiente. O que se tem, portanto, não é a desnecessidade de um exército regular para guerrear quando necessário, e tampouco desnecessária seria a liderança aglutinadora, mas sim a desnecessidade de um rei para conduzi-lo. No lugar do rei, ficaria o juiz. E, através dele, Deus protegeria o povo. É a esta direção que conduz Abravanel o seu pensamento que culminará com a exaltação da figura do juiz como líder ideal.

Em relação às leis que regem os comportamentos da sociedade⁹¹, e às ações de cada indivíduo que provoquem fatos jurídicos, Abravanel sustenta que a Torá já faz este papel, dispensando um rei para fazê-lo. Ao monarca, ou qualquer outra autoridade, é vedado legislar em matérias já previstas pela Torá. Abravanel evoca, ainda, os versículos do livro de Deuteronômio que vedam expressamente acrescentar ou diminuir as leis da Torá. “Não acrescentem sobre as coisas que vos ordeno e não diminuam delas.” (ABRAVANEL, 2007a, 4:2).

Ocorre, porém, que Abravanel deixa de mencionar toda uma realidade histórica de séculos de regulamentação de leis expressas na Torá, bem como decretos rabínicos com o escopo de proteger a lei maior (em hebraico chamados também de *Siaguim* (*cercas*)). Não seria inapropriado que um rei também cuidasse desse tipo de legislação extraordinária, bem como arbitrasse regras processuais. Em matéria legal, sempre houve um larguíssimo espaço para se legislar e regulamentar. E o rei poderia contribuir com isso. De tal sorte que, embora reconheça-se que o trabalho legislativo jamais dependeu da presença de um rei, não se pode deixar de

⁹¹ No hebraico *nimussim*, que significa a legislação ordinária, bem como os usos e costumes de uma sociedade.

apontar que, quando houvesse o rei, não haveria motivo para ele não decidir em matéria legal e judicial e ainda contribuir com o trabalho legislativo. No Talmud, há diversas leis de autoria atribuída a reis, tais como: a lei da ablução das mãos antes de se comer o pão (TALMUD ERUVIN 21B), atribuída ao rei Salomão, e a proibição de um homem ficar num espaço fechado sozinho com uma mulher solteira (Talmud Sanhedrin 21B, atribuída ao rei David).

Possivelmente, Abravanel, tendo servido a reis absolutistas, que, por definição, tudo podiam, entende ser este um aspecto essencial das monarquias. A mera regulamentação de leis preexistentes não caracterizava a natureza do poder real. Um rei com um compromisso de respeito às leis que se impõem sobre o seu poder, não seria verdadeiramente um rei para Abravanel. Ou, ao menos, os aspectos perniciosos de seu cargo estariam, em parte, neutralizados. O que já possibilita, à essa altura, perceber que, segundo Abravanel, um rei que cumprisse os ditames da Torá estaria salvo dos vícios da monarquia, entretanto, dificilmente conseguiria se salvar desses vícios na prática.

E, por fim, quanto à execução de medidas coercitivas, inclusive *extra legis*, haveria o grande tribunal, o Sanhedrin, para executá-las na ausência de um rei. Não escapa a Abravanel o fato de que as estruturas legal e judicial expostas pela Torá dependem de um sistema paralelo que seja eficiente e capaz de promover a paz social. Um conjunto de leis de natureza substantiva e processual adequado às necessidades de cada tempo, como já fora intensamente abordado nas fontes talmúdicas e na exegese que o antecedeu.

No caso do erro judicial ou na possibilidade prática de se aplicar a lei por entraves processuais oriundos de exigências de difícil aplicabilidade⁹², próprias das leis da Torá, Abravanel afirma que Deus assumiria o ônus de garantir que a justiça fosse feita. E mais uma vez rechaça com veemência a necessidade de um rei para fazê-lo. Ao se arvorar na governança divina, Abravanel afasta-se de uma estrutura estatal contemplada por dispositivos práticos da *halachá*, como o faz Maimônides e Nissim de Girona. O Estado de Abravanel deixa uma lacuna em favor do imponderável, em que problemas vividos na prática ficariam entregues à crença de que seriam solucionados por Deus. Uma teocracia extremada que não apenas seria regida por

⁹² O Talmud apresenta diversos requisitos para que uma lei penal fosse aplicada. Levava-se em conta, primeiramente, que os esforços deveriam sempre estar na direção da absolvição do réu, especialmente em caso de penas de morte. Dentre estes requisitos, a impossibilidade de um voto absolutório de um membro da corte ser revertido pelo mesmo, enquanto um voto condenatório sim o poderia. Mas o maior entrave para a execução de penas estava no próprio rito processual. Exigência de ao menos duas testemunhas oculares, seus interrogatórios separados e depois comparados, a necessidade de se avisar o criminoso da violação que estava por praticar e em que pena incorreria se assim o fizesse. A Mishná no tratado de Macot (1:10) traz o dizer de Rabi Elazar ben Azaria de que um tribunal que matasse uma vez em 70 anos seria chamado de tribunal destruidor. Neste caso, o rei cumpria um papel de manter o temor da aplicabilidade de leis que protegessem a sociedade.

leis religiosas, mas que entregaria a governança diária a essas mesmas crenças. Como conclui Abravanel: “Não é necessário um rei a um povo cujo Eterno é seu Deus. E por isso Deus é o seu rei, dispensando-se um rei de carne e sangue” (ABRAVANEL 2007a p. 276).

9.1 Referências Bíblicas evocadas por Dom Isaac Abravanel

A conclusão a que se chega é de que o povo de Israel deveria almejar apenas Deus como seu rei. E não se fazia necessário nenhum outro rei, segundo Dom Isaac Abravanel. Para corroborar a sua tese, algumas referências extraídas da Bíblia Hebraica são evocadas, conforme escreve:

E isto (o reinado de Deus) está escrito na Torá, reiterado nos Profetas e triplicado nos Escritos⁹³. Pois Moisés, o nosso mestre, disse: ‘Deus reinará eternamente: Pois quando veio o cavalo do Faraó...’ (Êxodos 16:18) Quer dizer: uma vez que o Santo, Bendito seja Ele, guerreou por Israel no Egito e no mar [vermelho], quando afogou seus inimigos, por isso reinará eternamente. E eles (Israel) não precisam de outro rei. Nos Profetas, disse Isaias (33:22): ‘Pois o Eterno é nosso juiz, o Eterno é o nosso legislador, o Eterno é o nosso rei e Ele nos salvará’. Com isso sinalizou os três assuntos pertinentes ao rei. Sobre os julgamentos que o momento exige, disse: ‘o Eterno é o nosso juiz’. Em relação às leis disse: ‘o Eterno é o nosso legislador’. Em relação às guerras, disse: ‘o Eterno é o nosso rei e nos salvará’. E nos escritos está dito em Salmos (24:7): ‘Ergam-se, portões e carreguem as portas do mundo e virá o rei glorioso, quem é o rei glorioso? O Eterno o poderoso e bravo, o Eterno, o valente de guerra’. Quer dizer: não é adequado chamar de ‘Rei Glorioso’ um homem, mas apenas o Eterno que é valente de guerra para guerrear por seu povo (ABRAVANEL, 2007a, p. 276).

Trazer provas para a sua tese a partir de versículos da Bíblia Hebraica pode esbarrar em alguns questionamentos extremamente críticos. Mas, antes de apresentá-los, é importante que se observe preliminarmente a presença de um paradoxo. Com efeito, nada, em ordem de grandeza, é maior do que uma prova conceitual derivada das escrituras. No Talmud, certamente, os versículos sempre representam o nível máximo de demonstração de uma tese ou de identificação de uma fonte. Mas, exatamente por isso, quando utilizado nos debates, busca-se saber o que pensara o oponente a respeito deste mesmo versículo. A presunção sempre há de ser de que todos os sábios estão cientes da existência de tais versículos e certamente têm o que dizer acerca deles. Para o Talmud, o erro que seria sanável pelo simples conhecimento de um versículo é considerado inescusável, expressando-se de forma jocosa: “vá chamar um estudante (criança) (*zil karei bei rav*) (SANHEDRIN 23B)” para aprender. O paradoxo, portanto, é que tamanha é a força probatória de um versículo que sua utilização se mostra frágil pela imensa

⁹³ A Tríade Tanach: Tora (Pentateuco), Neviim (Profetas) e Ketuvim (Escritos).

probabilidade de o oponente estar plenamente ciente de sua existência e, ainda assim, manter sua tese, deixando subentendido que teria o que contraditar no entendimento de um mesmo versículo.

No que concerne aos próprios versículos trazidos e comentados por Abravanel, deve-se observar de início que nenhum deles exclui, necessariamente, a possibilidade de se ter um rei humano devoto aos valores e preceitos da Torá e que se curva perante o Rei Maior. Ademais, as duas fontes – em Isaías e Salmos – vêm do período monárquico, sendo a segunda de autoria do próprio rei David. Como supor que a intenção dos referidos versículos seria de rechaçar peremptoriamente a existência de qualquer rei em Israel exceto o próprio Deus? As associações que os povos politeístas fazem entre seus reis e seus deuses, por certo, a Torá exclui. E o rei seria sempre chamado de servo de Deus pelas escrituras. O reconhecimento do próprio monarca de que o verdadeiro rei deve ser reconhecido em Deus sempre foi um entendimento pacífico. Mas isso não significa que um rei liderando seu povo deva ser uma realidade inviável à luz da Torá, como quer, em princípio, Abravanel. Portanto, mostra-se frágil a interpretação de Abravanel a versículos bíblicos no sentido de excluírem o rei como possibilidade apriorística das escrituras.

9.2 A Experiência da Monarquia na Israel Bíblica

No Talmud (ZEVACHIM 102A), o Amorá⁹⁴ Ula diz que Moisés pediu a Deus que o fizesse rei, mas Deus não lhe concedeu. Levi Samular e Moshe Averbach argumentam que, segundo Abravanel, “não se deve interpretar que Moisés queria reinar sobre Israel e Deus não lhe concedeu, mas sim que Deus preferiu que não houvesse rei em Israel, mas apenas um profeta que conduz e juízes, como Moisés e seus herdeiros [espirituais]”. (SAMULAR e AVEREBACH, 1963, p.141)

Um dos principais pilares da tese de Dom Isaac Abravanel fia-se em sua convicção do fracasso da experiência da monarquia israelita abordada na Bíblia Hebraica nos livros de Samuel I e II, Reis I e II e os profetas na sequência. Os relatos nesses livros demonstram uma consistente e contínua deterioração no comportamento das sociedades israelitas regidas por seus respectivos monarcas. Estes, por sua vez, negligenciavam a expansão contínua da idolatria no seio do povo, quando não promoviam, eles mesmos, o fomento de práticas idólatras execradas pelas escrituras.

⁹⁴ Amorá é título conferido aos sábios talmúdicos pós Mishná.

O significado dessa experiência viciosa sustenta o aspecto central da tese de Abravanel: a de que o rei é prejudicial. Até este ponto, as análises seguiram a ordem de demonstrar a desnecessidade do rei de forma geral. E o segundo passo seria se, por hipótese, restasse demonstrada a necessidade do rei para seu povo; isto não seria verdade para o povo de Israel. Como um terceiro aspecto, Abravanel passa a introduzir a natureza deletéria do rei. O fracasso de sua experiência no âmbito do povo de Israel, demonstrando ser algo essencialmente nocivo, constatando que a maioria dos reis de Israel e de Judá conduziram o povo a um mau lugar.

Ao dizer que a maioria das experiências com os reis de Israel e Judá foi desastrosa, poder-se-ia também entender que, ainda que minoritária, houve nas monarquias algumas experiências virtuosas e que estas seriam suficientes para servir de modelo e manter, além de corroborar, o modelo monárquico como potencialmente adequado. O insucesso da maioria poderia ser apenas accidental, fruto de contingências superáveis. Por isso, é preciso compreender que, ao preferir dar atenção ao comportamento nocivo dos reis de Israel, Abravanel despreza as exceções virtuosas relatadas na Bíblia Hebraica, optando pela constatação de um mal inerente e inescapável à monarquia.

Da constatação de que todos os reis de Israel – e a maior parte dos reis de Judá – eram iníquos, Abravanel chama à comparação com o sistema de juízes, presente nos primeiros 380 anos de presença dos Israelitas na terra prometida, destacando que “todos os juízes foram homens justos e que nenhum se desviou dos caminhos de Deus” (ABRAVANEL 2007a p. 276). A importância deste duplo aspecto, “justo” e “não se desviou”, ecoa a forma que enxerga o processo próprio da monarquia; pode começar virtuoso, mas sempre tende ao desvio. Sendo a degeneração para a tirania sua consequência natural. Assim resumem Samular e Averbach:

Pelo poder sobre a vida e a morte, enxergou Abravanel o instituto da monarquia como perigoso. Quanto ao conceito de ‘reinado [de poder] limitado’, ainda que conhecido, não recebe qualquer menção séria de Abravanel. Aparentemente, não a entendeu como um instituto fundamentado e proveitoso. Cedo ou tarde o rei ‘constitucional / legal’ cobraria o seu direito exclusivo e tomaria em suas mãos o poder ilimitado (SAMULAR; AVEREBACH, 1963, p. 145).

Por fim, Abravanel evoca um versículo do profeta Oseas que diz: “E colocarei um rei em minha ira...” (Oseas 13,11). Segundo seu entendimento, refere-se a todos os reis de Israel. O profeta estaria alertando para o fato de o rei ser algo indesejável. E assim Deus teria dito ao profeta na interpretação de Abravanel: “não dei um rei por ele ser necessário ou útil, mas apenas pela vossa insistência” (ABRAVANEL, 2007f, p. 280). Nesse caso, porém, Abravanel menciona haver, sobre o mesmo versículo, o entendimento divergente de Nachmânides, em

Genesis 49:10, que sustenta referir-se apenas aos reis que não descendem da dinastia de David. Mas, para Abravanel, a iniquidade é da natureza da monarquia sem excluir a casa de David.

E conclui dizendo que “a conduta dos reis era má, prejudicial e perigosa” (ABRAVANEL 2007a p. 276). O termo ‘perigosa’ aparece pela primeira vez em meio a diversas inserções anteriores em que não se economizaram adjetivos depreciativos. E não parece ser mero acaso. A caracterização da monarquia como algo perigoso relaciona-se à tirania. Como já mencionado, Abravanel desacredita da possibilidade de leis e instituições frearem o apetite pelo poder absoluto. Diante desta fatalidade, apenas restaria constatar os fatos históricos dando conta de que o monarca, ao investir na tirania, acaba causando grande sofrimento a seu povo, além de números sempre muito altos de mortos pela repressão aos seus opositores. Assim era no seu tempo, e, com efeito, encontrava paralelo nos relatos bíblicos, tais como: as perseguições investidas pelo rei Achab e sua esposa Jezebel ao profeta Elias nos capítulos finais do livro de Reis I e aos demais profetas de seu tempo, e do rei Joaquim ao profeta Jeremias nos capítulos finais do livro de Reis II.

10 A INTERPRETAÇÃO DA PARASHAT HAMELECH (A TRECHO DO REI)

10.1 Leis e preceitos *a posteriori*

Após analisar e definir que a natureza legal do preceito do rei define-se por ser um “preceito positivo dependente de uma concessão” (ABRAVANEL 2007a p. 278), Abravanel aprofunda a análise postulando haver a possibilidade de certos preceitos entrarem no escopo legal da Torá, ainda que a própria Torá os reprove moralmente.

E, a partir desta postulação, sugere dois caminhos para entender a essência da lei do rei. No primeiro, cita novamente tratar-se de uma concessão, acrescentando que a escolha pela monarquia seria um feito que decorre do impulso do mal (*Yetser Hará*). E o segundo refere-se ao preceito do ‘retorno’ (*Teshuva*), que só ocorre no contexto do pecado. É preciso uma causa indesejável, o pecado, para criar a possibilidade de se cumprir o preceito do retorno. A esses dois aspectos Abravanel associa a previsão da monarquia israelita. Uma realidade *a posteriori* regida por leis especiais. Não sendo necessário compreender a previsão do preceito com aprovação moral e exequível *a priori*.

A questão pode ser explicada da seguinte forma:

1 – Está prevista, em Deuteronômio capítulo 21, a lei que rege a situação de um soldado israelita que se atrai por uma das cativas de um povo inimigo capturadas em meio a guerra. Para que ele possa tê-la como mulher, fazem-se necessários alguns procedimentos. Conforme a interpretação do Talmud (TRATADO DE KIDUSHIN 21B) a permissão dada pela Torá advém de uma complacência com o impulso do mal de um homem em situação extrema. O Rabino Professor Eliezer Berkowits aborda esta lei da seguinte forma:

Como é sabido, o comportamento de soldados em meio à guerra perante as mulheres de seus inimigos, que caíram em suas mãos, segue, até os dias de hoje, cruel e desumano. O objetivo da Torá foi conceder um tratamento humano e melhorar a relação do exército vencedor perante as mulheres de seus inimigos [...] todos os seus detalhes servem de anteparo para a conduta lasciva e abusiva para com a cativa [...] (BERKOWITS, 2006, p. 47).

A Torá, portanto, teria reconhecido a força do instinto animalesco nesta situação e agido para freá-lo, oferecendo um meio para que um soldado israelita que desejasse uma cativa se casasse com ela dentro de certas regras. A exceção estaria dada pela vedação da Torá a um israelita contrair matrimônio com uma mulher de outro povo. Mas, diante da fatalidade do impulso do mal, uma alternativa dentro das regras fora oferecida. Duras regras foram impostas para que ele consiga a permissão de consumir com esta mulher uma vida marital, ao mesmo

tempo que tentava demovê-lo de seu intento. A partir desse conjunto de fatores, o Talmud afirma: “A Torá falou ao impulso do mal” (KIDUSHIN 35B). Isto significa que, reconhecendo o potencial de um homem ficar refém aos ditames de seus instintos em meio a uma situação extrema, e violar o que em situações normais lhe seria vedado, afeta uma certa leniência legal e uma complacência com os instintos animais do ser humano. Nesse caso, a Torá impõe leis para permitir o que seria uma violação às suas regras com o objetivo de mitigar as consequências desta violação e demover, na medida do possível, o homem de realizar a ação. É desta forma que fica evidenciada a reprovação da Torá ao ato em si. Não é necessário que a censura moral se materialize em forma de proibição. Há casos em que esta censura existe, mas a percepção de reprovação valorativa se dá pela regulamentação que expressa permanentemente profundas ressalvas ao ato. Abravanel inova ao trazer um conceito talmúdico muito específico para a lei do rei. Ciente de que o próprio Talmud não fez esta mesma associação, abrindo o precedente de transformá-lo num conceito amplo e aplicável a diversos preceitos que esbarrem em questionamentos de ordem moral. E afirmou: “A Torá jamais ordenou que a tomasse menstruada⁹⁵, ainda gentia, em meio a guerra. Entretanto, reconheceu que seria extremamente difícil uma superação do impulso do mal nessas circunstâncias [...]”. (ABRAVANEL, 2007a, p. 279).

No caso da mulher cativa fica claro que a permissão dada para se casar com ela é uma fatalidade. “Se não permitir, o soldado a tomará de forma proibida”, escreve Rashi em seu comentário a Deuteronômio 21:11. Contudo, não garante nenhuma proteção aos desdobramentos negativos que decorrem desta deteriorada situação, mesmo seguindo as orientações desta lei *a posteriori*. O Midrash⁹⁶ destaca o fato de o texto do livro de Deuteronômio que apresenta o assunto e seus respectivos preceitos ser diretamente seguido pelo instituto do primogênito da mulher odiada⁹⁷ e do filho rebelde logo após. Segundo o Midrash, essa ordem de assuntos não é ocasional. Traduz uma situação que começa ruim e termina em tragédia. “Se casar-se [com a cativa] há de odiá-la depois e gerará com ela um filho rebelde”. O rei David, segundo a tradição, teria se casado com Maacha, uma cativa, em meio a uma de suas guerras. Com ela, teve Absalão e Tamar. Absalão eternizou-se como o grande exemplo do filho rebelde.

⁹⁵ A Torá proíbe as relações sexuais no período menstrual como disposto em Levíticos 18:19

⁹⁶ Midrash Tanchuma trazido no comentário de Rashi.

⁹⁷ “Odiada” é a tradução simples de *Snuá*. Na Bíblia Hebraica parece se tratar de um adjetivo relativo, ou seja, em face da esposa amada a segunda esposa é chamada de “odiada”.

Assim também poderia ocorrer com o rei. Não havendo qualquer garantia de um bom resultado apenas por se seguir o regramento imposto pela Torá *a posteriori*.

Contemporâneo de Dom Isaac Abravanel, o Rabino renascentista italiano Ovadia Sforno, em seu comentário ao Pentateuco, validou a comparação da lei do rei com a lei da mulher formosa cativa de guerra. O fato de uma tese dessa natureza ser encampada por dois exegetas de uma mesma época não deve ser visto como acidental. Não constam, todavia, registros, até onde essa pesquisa investigou, de influência ou trocas entre Abravanel e Sforno. Em comum, apenas o período renascentista, suas influências culturais e a proximidade territorial após Abravanel deixar a Espanha em direção a Napoli. E embora ambos façam a associação da lei do rei à lei da mulher formosa cativa, as abordagens são bastante diferentes. Como escrevem Samular e Averebach:

Muito provavelmente, a visão de Sforno, de que os poderes ordinários atribuídos aos reis eram suficientes, fora influenciada pela sua experiência pessoal na Itália renascentista. Como líder da comunidade judaica de Bolonha, mantinha contatos importantes junto ao papado. É possível também que esta era uma resposta dura de Sforno aos movimentos radicais sofridos pelos judeus que incidiu na esteira de ligações, cada vez mais fortes, entre reis [...] reis da Inglaterra, França, sugaram o sangue judeu e depois os expulsaram. E, posteriormente, os expulsou o reinado espanhol (1492) e, passados poucos anos o mesmo destino se abateu sobre os judeus de Portugal, embora uma maioria tenha se convertido forçadamente ao cristianismo. Ao passo que na Itália toleraram os judeus, e os sobreviventes judeus da Espanha e Portugal encontraram segurança em diversos estados italianos (como ocorrera com Dom Isaac Abravanel – acréscimo nosso) (SAMULAR; AVEREBACH, 1963, p. 147).

Sforno enfatiza, primeiramente, a necessidade de uma liderança ao povo. Jamais esteve em questão o fato de que sempre haveria algum líder ao povo de Israel imbuído de plenos poderes para promover a paz interna e juntar exércitos para as campanhas contra inimigos que surgiam ao longo do tempo, como evidenciado pela dinâmica cíclica⁹⁸ presente no livro dos Juízes. Concordando com Abravanel no que respeita à vantagem do sistema dos juízes sobre as monarquias. Enfrentando as dificuldades exegéticas do trecho do Pentateuco que trata do rei, Sforno também interpreta como sendo um instituto *a posteriori*, mas, à diferença do que vimos em Abravanel, o que desqualifica o instituto da monarquia, para Sforno, é a hereditariedade.

Este entendimento sugere a existência de um vício de origem que prevê um mau desfecho inerente à impossibilidade de se escolher um líder justo quando o direito ao trono fica restrito ao herdeiro. É aqui que Sforno evoca a comparação do rei com a mulher formosa,

⁹⁸ O livro dos Juízes possui, em sua maior parte, uma dinâmica na qual se observa a seguinte sequência cíclica: os israelitas pecam, Deus os castiga com a submissão a algum povo do entorno, os israelitas se arrependem e retornam a Deus (*teshuvá*) e, por fim, Deus salva o povo através do juiz.

apontando para o desfecho trágico de ambas as situações. E, neste ponto, embora coincida com Abravanel na comparação, seus motivos são bem distintos. Enquanto para Abravanel reside uma ressalva estrutural à monarquia muito em função das prerrogativas de poder dadas aos reis, o que a transforma num mal em si, muito em função de sua convicta fatalidade em direção à tirania, fruto de sua experiência e filosofia, para Sforino, a imoralidade da hereditariedade do poder desqualifica a monarquia mesmo antes de qualquer experiência.

2 - Efeito similar, embora mais drástico, se verifica no segundo assunto evocado por Abravanel para corroborar a sua tese. Trata-se, como mencionado acima, do preceito do retorno (*Teshuva*). Entendendo retorno como o processo de arrependimento dos pecados cometidos e a busca pela volta aos caminhos de Deus. Neste caso, a origem dos desdobramentos legais que regem o retorno é uma violação explícita. Aquele que pretende retornar, por óbvio, incidiu em pecados.

A partir da demonstração da possibilidade de a Torá contemplar uma legislação extraordinária em situações que chamaremos de *a posteriori*, ou seja, situações que, reiteramos, *a priori* não deveriam ter acontecido, Abravanel, de forma absolutamente inovadora, atribui similar status à possibilidade de se estabelecer uma monarquia em Israel. Sua certeza ideológica de um vício essencial e irremediável na estrutura de política que concede o poder a um rei o faz extrapolar na comparação com a mulher formosa cativa de guerra – situação extrema e de exceção –; e, vai além, comparando-o com o processo de expiação de um pecado. Pecado seria, em seu entendimento, pedir um rei para governar. Ou, quando menos, uma fraqueza humana que clama por uma tutela. As leis de contenção deveriam ser aplicadas com o objetivo de mitigar uma situação toda ela indesejável. Esta seria a natureza das limitações impostas ao rei, como o número de cavalos, mulheres, ouro, e de sua escolha ser feita por Deus, e não pelo povo.

Na prática, a definição acima apresentada, de que implementar uma monarquia seria uma concessão, toma um novo contorno pendendo para o pecado. Entre a obrigação e a opção, Abravanel inova e enfatiza um aspecto pecaminoso na opção. Escrevendo:

Assim é, essencialmente, a questão do rei. Seu pedido não é um preceito, mas uma concessão a um feito do impulso do mal. [...] se fosse o pedido pelo rei um pecado notório e advertido pela Torá, ficaria realmente difícil responder a esse questionamento (como os israelitas, ao demonstrarem arrependimento, não recuaram do pedido pelo rei?). Mas eu apenas disse que se trata de uma concessão. Por isso, a Torá não ordena a sua execução, bem como não ordena a sua proibição, pois nesse caso a Torá falou ao impulso do mal (ABRAVANEL, 2007a, 282).

Quais seriam os desdobramentos indesejáveis que aguardam a monarquia, tal qual ocorre no casamento com a mulher cativa? Abravanel não cuidou desta pergunta, apenas insistiu em apresentar os resultados práticos e desastrosos da história das monarquias.

E conclui seu entendimento sobre a monarquia afirmando que pedir um rei não é obrigatório, mas tampouco proibido. Ao pedi-lo, bastaria que se cumprissem os preceitos derivados dessa situação. É o que se pode ver nas palavras de Samuel, quando o rei Saul assume a coroa de Israel: “não temeis, [...] apenas não vos desvieis do caminho” (Samuel I 12:20). Ou seja, a lei do rei tem um conserto que a lei da cativa não tem, segundo Abravanel, sem prejuízo de sua convicção de que as medidas de contenção tendem a ser ineficazes para neutralizar os males que o poder monárquico carrega. O rei, portanto, não é proibido. Se seguir estritamente o que está previsto na Torá, pode ser um grande líder e justo. Exemplos houve de reis que assim se portaram e foram eternizados como grandes homens.

A estrutura do pensamento de Abravanel a respeito da monarquia israelita divide-se, portanto, em duas partes: o conhecimento da natureza da monarquia no âmbito da Torá e a experiência histórica acumulada como fonte para a constatação de que a monarquia foi algo prejudicial tanto para o povo de Israel como para a humanidade em geral. E a descrença na capacidade do homem que detém o poder de agir de forma virtuosa como regra.

10.2 A demonstração da tese de Dom Isaac Abravanel

Dom Isaac Abravanel apresenta, preliminarmente, cinco questões de ordem para fundamentar a sua tese.

1ª Questão: se a escolha do rei era feita por Deus, em que consistiria um preceito de pedir um rei?

Abravanel questiona como é possível aceitar que Deus ordenara ao povo pedir um rei, se sua escolha não seria feita pelo povo? Ora, só é possível ordenar aquilo que se pode cumprir. Se não ficava na mão do povo este poder, o preceito fica prejudicado em sua essência. É comparável, argumenta, com a absoluta impossibilidade de se pedir um profeta. O que é da escolha de Deus não poderia pertencer ao conjunto dos preceitos.

2ª Questão: se aceita-se que “coloque sobre mim um rei” é um preceito, como justificar a continuidade do versículo, “como os povos do meu entorno”?

Abravanel demonstra uma forte incompatibilidade entre o versículo que supostamente ordena os israelitas a pedirem um rei com a sua continuação. Nela, o pedido é associado e

justificado ao modelo observado nos demais povos. Fosse um preceito, o complemento natural seria “conforme ordenado por Deus”. E não só pela falta de menção a uma suposta ordem de Deus a questão é procedente, mas também por estabelecer o oposto a tudo que fora preconizado na Torá em mandamentos aos israelitas para que se afastassem dos hábitos dos povos de seu entorno⁹⁹.

3ª Questão: o Talmud, quando afirma ser um preceito colocar um rei, fundamenta-se no versículo: “coloque para ti um rei que será escolhido pelo Eterno, teu Deus”. E não o fazer a partir da primeira parte do versículo, que diz: “e dirás coloque para nós um rei”.

Reza o Talmud: “Três preceitos foram ordenados a Israel quando entraram na terra [prometida]: colocar sobre eles um rei, banir a descendência¹⁰⁰ de Amalek e construir um templo. Conforme está escrito: “coloque para ti um rei que será escolhido por o Eterno, teu Deus”. (SANHEDRIN 20b)

Com efeito, parece inequívoco que, à luz do Talmud, o estabelecimento da monarquia israelita é sim um preceito. Um forte argumento, portanto, apareceria contra a tese defendida por Abravanel de que jamais a Torá obrigara ao povo israelita ter um rei. Forte pelo peso da autoridade do Talmud. É importante destacar que, na estruturação da Halachá, a devoção e a consequente submissão às decisões de ordem legal advindas do Talmud representam uma autoridade insuperável¹⁰¹. Enquanto encontram-se, fartamente, discussões e discordâncias de exegetas e pensadores judeus medievais com as *Agadot*¹⁰² e suas interpretações (*Drashot*), em matéria legal há uma tácita concordância de que não se discorda do Talmud. A bem da verdade, esse postulado só viria a ser contestado a partir de meados do século 18 com o advento do movimento reformista alemão.

Abravanel, em sua época, precisaria dar uma resposta certa para manter sua tese diante de uma fala tão explícita do Talmud. Para tanto, destaca que o Talmud utiliza o trecho que reza “coloque para ti um rei, que será escolhido pelo eterno, teu Deus” (Deuteronômio 17:15) para fundamentar o preceito. Abravanel sustenta que, ao abandonar a iniciativa do povo

⁹⁹ Por exemplo, Deuteronômio 7:3 (proibição de casar-se com esses povos)

¹⁰⁰ Preferimos manter a tradução simples por manter o significado original também para o português, embora não seja tão usual como a palavra “povo”.

¹⁰¹ A autoridade intransponível do Talmud em matéria legal se justifica, segundo Rabenu Nissim de Girona, pelo fato de até o término do Talmud os sábios e as *yeshivot* (centros de estudos) estarem concentrados. A dispersão que se sucede depois impedira a constituição de tribunais com autoridade suficiente para promover transformações e revogações de atos legais na estrutura essencial da Halachá. Nachmânides, no seu debate com padres em Barcelona, também aborda a necessidade de um judeu aceitar a interpretação dos preceitos bíblicos feita pelo Talmud. (Vide *Vicuah HaNachmânides* subtema *Agadá*). (Vide capítulo 5 do livro FRUMAN, 2021).

¹⁰² Assuntos de fé, sabedoria e moral, histórias e parábolas, que não tem *halachá* em seu conteúdo. E.T.

(no versículo anterior), “coloque sobre mim um rei”, como fulcro do preceito, o Talmud sinaliza para uma interpretação alternativa não revelada à essa iniciativa, deixando espaço para os mais diversos entendimentos. Abravanel preenche esta lacuna ao dizer que “coloque sobre mim um rei” (Deuteronômio 17:6) é um trecho profético referente ao futuro, como já abordado anteriormente. Outros exegetas também assim entenderam a passagem, como é o caso de Nachmânides. Entretanto, o último destaca que há sim, à luz do Talmud, um preceito em o povo dizer “coloque-nos um rei”. Tratar-se-ia de uma formalidade similar ao que ocorre em outros preceitos da Torá¹⁰³. Mas, como exegeta, separa o sentido simples do texto (*Pshat*) como um dizer profético, do entendimento do sistema *haláchico* dos sábios talmúdicos, ciente de que a *halachá* tem seus próprios critérios de interpretação. Abravanel, por sua vez, destaca o aspecto pecaminoso da fala, reformando-a a algo como: “assim tu (o povo) dirás, por seres ingrato: ‘coloque sobre mim um rei’.” (ABRAVANEL, 2007a, p. 283). Assim, Abravanel consegue isolar o preceito, como definido no Talmud, mantendo o seu entendimento de que estabelecer ou não a monarquia é uma concessão dada ao povo. E tal concessão só viria a partir de um processo de deterioração moral presente na primeira geração que realizasse o pedido pelo rei. Ficando, nas palavras de Abravanel, da seguinte forma: “Conforme Israel pedisse por um rei, dever-se-ia colocar o escolhido pelo Eterno e seria este um membro do povo. Não foi facultado aos israelitas colocar um rei por si mesmos.” (ABRAVANEL, 2007a, p. 279).

O Talmud ainda traz uma segunda opinião corroborando de forma bem mais eloquente a interpretação dada por Abravanel que diz: “Rabi Nehemia afirma: não foi dita esta parte da Torá a não ser pela reclamação de Israel, como está dito: ‘e dirás coloque sobre mim um rei’ (SANHEDRIN 20B). E eis que esse sábio concorda com a minha interpretação (ABRAVANEL, 2007a, p. 278).”

4ª Questão: se de fato houvesse um preceito de se pedir um rei, os sábios¹⁰⁴ que se ocuparam com a contagem e indicação dos 613 preceitos da Torá (MACOT 23B) teriam de ter enumerado dois preceitos, pedir o rei e colocar o rei escolhido por Deus. O que não aconteceu.

¹⁰³ Seria uma situação similar ao verificado em outros preceitos nos quais uma declaração oral se faz necessária, como o verificado no caso da declaração das primícias em Deuteronômio (26:9-10).

¹⁰⁴ As obras mais conhecidas que fizeram a contagem dos preceitos são: O Livro dos Preceitos *Sefer HaMitsvot* (Livro dos preceitos) de Rav Saadia Gaon, *Sefer HaMitsvot* (Livro dos preceitos) de Maimônides, *Sefer HaChinuch* (Livro da Educação) de autoria desconhecida, *Sefer HaMitsvot HaGadol* de Rabi Moshe Mikotsi. Além disso, as considerações de Nachmânides ao Livro das Mitsvot de Maimônides também são consideradas uma fonte de contagem dos preceitos ao expressar sua opinião, por vezes suprimindo e acrescentando, no lugar, outros preceitos, a fim de preencher a lacuna deixada pela supressão.

Abravanel busca vários caminhos para desqualificar a possibilidade de haver um preceito no pedido do povo por um rei. Como já mencionado, o trecho que seria possível preceituar, Abravanel interpreta como sendo apenas uma constatação profética do que viria a acontecer. Tal profecia seria precisamente o que está descrito no livro de Samuel. Sendo o preceito um desdobramento de algo negativo que consideramos uma espécie de concessão em uma realidade *a posteriori*. Para justificar seus argumentos, Abravanel busca apoio nas obras que enumeram os preceitos. Com efeito, Maimônides não conta o estabelecimento da monarquia como um preceito passível de ser contado, embora regulamente como um dispositivo em sua obra máxima de *Halachá*, o *Mishnê Torá*. Ficando a ordem de se colocar um rei dentre os seus irmãos, e não simplesmente colocar um rei. O que, para Abravanel, diz respeito a uma fase posterior à concessão do pedido. A leitura que ele faz entende-se como sendo condicional; “se quiserdes um rei, saiba que podeis colocá-lo, mas deverá ser um de vossos irmãos”. Entretanto, interpretar como um preceito *a priori* condicional é igualmente aceitável e possivelmente mais coerente com o que o próprio Maimônides defende em *Mishnê Tora*.

5ª Questão: os israelitas não evocaram o cumprimento de um preceito diante do profeta Samuel.

Quando Israel pleiteou um rei não o fez como forma de cumprir um preceito. Não disseram: “dê-nos um rei, conforme ordenou o Eterno a Moisés”. Disseram, outrossim: “coloque-nos um rei para nos julgar como todos os povos”. E, à medida que Samuel os advertia, por que não o contestaram dizendo apenas estarem cumprindo o mandamento divino?

10.3 Conclusões da exegese do texto

Diante de tudo o que foi até aqui exposto, podemos sintetizar o pensamento de Dom Isaac Abravanel sobre a Monarquia em três conclusões:

- a) Todo rei é prejudicial a seu povo, inclusive oferecendo-lhe perigo;
- b) O rei não é necessário para o bom funcionamento de uma sociedade, havendo modelos de governança compartilhada já experimentados e de êxito. Tal desnecessidade é mais eloquente quando aplicada ao povo de Israel, cuja instituição do Sanhedrin já era imbuída de poderes para uma boa condução da sociedade israelita como um todo;

- c) O povo de Israel jamais foi ordenado a estabelecer uma monarquia, apenas foi lhe concedida esta possibilidade, desde que obedecesse a determinados mandamentos.

Em suma, a resposta de Dom Isaac Abravanel à aparente contradição entre o que a Torá dispõe em Deuteronômio e as duras ressalvas à monarquia no livro de Samuel se encontra na própria essência da monarquia. Não na forma com que o povo a pediu e nem tampouco por uma suposta ofensa pontual ao profeta Samuel, como defendido por alguns exegetas. Deus, segundo Abravanel, teria demonstrado Seu descontentamento com o pedido por um rei por ser um governante perigoso e dispensável, especialmente em Israel, como lhe parece fartamente demonstrado. Concluindo com as seguintes palavras:

[...] o rei foi prejudicial a todos povos e idiomas [...] e por isso, quando os israelitas pediram um rei, um líder perigoso, e especialmente por avaliar que não precisavam dele, (rei) Deus mostrou sua ira ao povo, e disse a Samuel (8:7): ‘não a ti desprezam, mas a Mim desprezam de ser-lhes o rei’. E por este motivo Josué não colocou um rei e tampouco os demais juízes, tementes ao Eterno que se importavam com Seu nome, por saberem ser algo inadequado (ABRAVANEL, 2007a, p. 281).

11 AS MEDIDAS DE CONTENÇÃO DO PODER DO REI

11.1 A escolha do rei

A escolha do rei – portanto, a sua fonte de poder – emana de Deus. Quando o profeta Samuel conclama o povo a ouvir as leis e regras que compõem as prerrogativas do monarca, o que se verifica, essencialmente, é o poder de tomar a liberdade e os direitos, especialmente aqueles ligados à propriedade privada. Na Mishná diz-se que o “rei abre caminhos e ninguém pode impedi-lo” (Sanhedrin cap.2 Mishná 4). Ao povo cabe apenas optar pelo sistema de governo, mas a escolha de quem será ungido estaria a cargo dos profetas ou dos sacerdotes através do *Urim veTumim*, como intermediários para expressar a vontade divina. Abravanel ainda justifica esse procedimento constatando que o homem não é capaz de entender os impulsos do coração. “Apenas Deus pode sabê-lo”. Há também mais um motivo apontado por Abravanel para que a escolha fosse imposta por Deus: evitar conflitos entre as tribos. Supunha-se que, dada a dimensão de poder exercido pelo rei sobre todo o povo, cada tribo buscaria se impor pela força para ter o rei entre os seus. E teria na aceitação do indicado também é um preceito derivado da escolha inicial, esta sim feita pelo povo, de se estabelecer a monarquia.

11.2 Os Cavalos, as Mulheres e o Tesouro do Rei

Segundo Abravanel, “o rei, escolhido por Deus, deve se manter afastado dos prazeres materiais. Exige-se dele que se afaste das condutas dos reis dos demais povos e de seus desejos” (ABRAVANEL, 2007f).

Com essas palavras, Abravanel define o que se esperava do rei de Israel. As obrigações que derivam do estabelecimento da monarquia são diretamente dirigidas ao rei. O sistema de contenção dos vícios que do poder decorrem não cria instituições e sistemas de freios e contrapesos, ou algo equivalente. O Estado aqui vai se estruturando na expectativa de um rei digno e capaz de seguir as leis e conselhos que lhe são dados pela Torá Escrita, pela tradição e pelos profetas. Ao mesmo tempo que não há nenhuma instância competente para fiscalizar, e muito menos aplicar, penalidades que poderiam, em algum momento, destitui-lo de seu posto. Um rei que viola as leis continua sendo o rei. Entretanto, escreve Netanyahu:

Verdade, a lei concedeu ao rei estes poderes extremos apenas para servi-la e não para violá-la. Mas onde se encontra a garantia de que o rei não utilizará tais poderes para o mal? A garantia só estará no próprio rei, em seu perfil moral e disposição em cumprir com suas funções. Por isso, diz Abravanel: ‘apenas quem tem seus pensamentos

puros, que teme o pecado e é humilde em suas condutas merece ser rei' (NETANYAHU, 2005, p. 196).

As obrigações que o rei justo deve receber sobre si como meio de contenção de seus desejos estão materializadas e particularizadas em três elementos notáveis: cavalos, mulheres e tesouros.

Segundo o que vai escrito em Deuteronômio, um rei de Israel não deve ter muitos cavalos para que o povo não seja obrigado a ir ao Egito buscar cavalos para o rei.

Abravanel explica que ir ao Egito, em si, não é o problema. Deve-se entender o cavalo como seu poderio militar. Ao longo de diversas passagens da Bíblia Hebraica, como em Salmos 33:17, que diz ser “falso o cavalo para a salvação”, e no profeta Isaías 31:1, a questão fica bem mais evidente. Diz Isaías: “Pobre daqueles que descem ao Egito para [pedir] ajuda. Aos cavalos se apoiam e confiam nas carroças, pois são muitas e sobre [seus] cavaleiros, pois são fortes. Mas não se ampararam sobre o Santo de Israel, e pelo Eterno não procuraram” (tradução nossa).

É necessário que um rei de Israel confie seu êxito militar na salvação que vem de Deus. A diminuição de armas e soldados é comumente exaltada como um valor relacionado à segurança de um israelita em sua salvação que só ocorrerá conforme a vontade de Deus, sendo dispensável um grande exército armado. No livro dos Juízes (7:2), lê-se: “E falou o Eterno a Gideão: ‘muito numeroso é o povo que está contigo para Eu entregar Midian às mãos dele, sob pena de se vangloriarem dizendo: minha mão me salvou’”. O juiz Gideão é instado a renunciar ao seu grande exército para guerrear auxiliado apenas por soldados que realmente servissem só a Deus, o que representava menos de 10 por cento do número original. Um rei que investe muito em seu exército tende a não ter a devida confiança em Deus, explica Abravanel.

Em relação às mulheres, fica evidente que a luxúria os desviaria de seguir os caminhos preconizados pela Torá. Segundo Abravanel, prazeres e mulheres acabariam por suprimir a bravura e a inteligência.

E sobre o acúmulo de tesouros, Abravanel apenas diz que seria óbvio o seu motivo, sendo desnecessário fundamentar.

Nos três casos, Abravanel apenas tece alguns juízos de valor, sem buscar por maiores argumentos para fundamentar sua tese. A junção de cavalos, mulheres e tesouros são apenas um chamado direto à figura do rei: “Pois, ao se tornar rei, a natureza do poder e a majestade o seduzirá para a arrogância, por isso ele foi especialmente advertido... e mesmo ele sendo menos submisso às leis da Torá, deverá cuidar de não a violar e não se desviar dela à direita ou à esquerda.” (ABRAVANEL, 2007a, p. 283).

Os valores que acompanham os três elementos certamente são exigíveis de todo israelita, mas vêm reafirmados ao rei como um chamado e um compromisso adicional em razão de três motivos destacados por Abravanel:

- a) O rei é um exemplo: trata-se de um aspecto psicológico. Os reis são vistos como salvadores do povo. Abravanel ainda aponta que, na experiência israelita, enquanto os reis de Judá eram bons, o povo era bom. Quando degeneravam, suas iniquidades se alastravam pelo povo, que as reproduzia no relacionamento social.
- b) Por estarem sempre em evidência, seus atos são mais graves aos olhos de Deus, que pode lhes infligir grandes castigos a fim de neutralizar o mal que ensinam ao povo.
- c) Preservem o respeito a eles devido como parâmetro para a honra votada a Deus. Conforme consta no Talmud (KIDUSHIN 32B): “um rei que abdica do respeito que lhe é devido, não dispensa o respeito”. O rei não dispõe do poder de reduzir toda a reverência a ele devida, nem de perdoar aquele que afronta a sua honra.

12 O DIREITO DE RESISTÊNCIA

Consoante o que abordamos ao longo deste trabalho, segundo Dom Isaac Abravanel, as monarquias tendem sempre à tirania. Há, por óbvio, exemplos virtuosos, mas devem ser entendidos apenas como exceções. Cabe, então, questionar: qual deve ser o comportamento do povo diante de um tirano? A pergunta nos remete ao chamado Direito de Resistência, que consiste na insurreição contra arbitrariedades do tirano e cuja expressão mais grave é o tiranicídio.

João de Salisburi (1120-1180) foi, possivelmente, o primeiro a problematizar a questão do Tiranicídio. Em Tomás de Aquino se encontra, também, menção à possibilidade de exercício do Direito de Resistência contra governos tirânicos em sua Suma Teológica. Hobbes igualmente menciona em sua obra a possibilidade de se resistir ou desobedecer a determinações do soberano, se consideradas injustas. Mas é em John Locke (1632 -1704) que o tema ganha contornos de teoria.

A filosofia política identificara, à primeira vista, uma dificuldade em conciliar o contratualismo e o direito de resistência. Ora, se o soberano lá estava para garantir a possibilidade da convivência social, como se poderia conceber, ao mesmo tempo, um tiranicídio? O que se sucederia a um ato de tamanha gravidade com as bases desta sociedade? Foi preciso buscar-se uma sólida teoria para conciliar as duas coisas. Esse foi o trabalho de John Locke nesta matéria. Locke está entre os contratualistas no concernente ao Estado de Natureza, ou seja, acreditava terem sido os homens que buscaram o soberano por verem nele a garantia da paz social. Mas, ao mesmo tempo, o pensador entendia haver uma permissão moral para a desobediência quando o povo concluísse que a ação do governante não tinha em vista a preservação da sociedade.

Dom Isaac Abravanel também aborda o tema em seu comentário, abrindo a questão com as seguintes palavras:

Sendo o rei mau e injusto, há que se questionar, se seria apropriado seu povo se rebelar contra ele e tirá-lo do trono, já que ele é inimigo, ofende a Deus e desgrça sua alma. Pois não encontramos nas palavras dos mestres de nosso povo nada a respeito (ABRAVANEL, 2007a, p. 283).

Em princípio, não se tem claro qual deveria ser a atitude do povo israelita diante de um rei, ou um líder que tomasse para si poderes absolutos exercendo uma genuína tirania.

Entretanto, para Abravanel e seu pensamento sobre o Estado de Natureza – já abordado no capítulo 3 deste trabalho –, para o qual o soberano tomara o poder pela força, a origem da

desigualdade é imoral, exatamente por não ser o homem um ser social na origem; e que o próprio Estado de Natureza é uma utopia a ser alcançada novamente. Supõe-se não haver dificuldade em advogar pelo direito de resistência e abrigar o tiranicídio dentro dos parâmetros mais elementares de justiça. Mas faz precisamente o oposto como bem destacam Samular e Averebach:

A obediência ao governante não pode depender da opinião das pessoas. O povo não tem competência para julgar o rei, e, muito menos, castigá-lo. Ao povo apenas caberia honrá-lo e escutar sua voz, e aqueles que se rebelam ou desobedecem comprometem suas vidas. (SAMULAR E AVEREBACH, 1963, p.149).

No caso da monarquia bíblica, a questão era mais delicada. É consenso que o poder do rei emana de Deus. Não restando nem mesmo o caráter convencional, defendido pelos teóricos do absolutismo, de que o rei e o povo convencionam o poder dado ao rei. A exclusividade divina do poder do rei escolhido por Deus só encontrava um limite: a vontade de se ter um rei. De acordo com Abravanel, o poder do povo restringia-se à fase pré-monárquica. Sua força estava em não adotar o regime. A monarquia é uma escolha do povo. O monarca não. O povo deve saber o que está escolhendo sob pena de não mais poder retroceder. Quem escolhe e quem tira o monarca é apenas Deus.

Há exemplos, no Livro dos Reis, de abusos de poder. O rei Achab e sua esposa Jezebel perseguiram profetas e os matavam pela oposição que faziam a seu reinado idólatra. Simularam um julgamento a partir de falsos testemunhos para condenar e matar Navot Haizraeli e tomar o seu vinhedo. O episódio foi eternizado pela dura admoestação do profeta Elias a Achab: “Assassinaste e Herdaste?” (Reis I, 21:19). O mesmo ocorrera contra outros reis iníquos. Acontece, porém, que, fora da influência dos profetas, não se tem na Bíblia Hebraica nada explícito que possa servir de fonte para a permissão do tiranicídio dentro dos limites do judaísmo, a partir da relação atribuída entre Torá Escrita e Torá Oral.

Diversos autores entenderam como paradoxal a defesa da inviolabilidade do reinado que resultou na proibição ao direito de resistência, e o pensamento antimonárquico de Abravanel. Samular e Averebach percebem nessa matéria um posicionamento político. Como líder da comunidade judaica, Abravanel prezara pelo bom relacionamento com os reis. De fato, ao longo da Idade Média, somente os reis eram capazes de frear os anseios da igreja católica pelo banimento dos judeus, seja pela conversão forçada, expulsão ou assassinatos (JOHNSON, 1995, p. 437). Parece não ser imotivado o fato de Abravanel introduzir seu pensamento acerca do Direito de Resistência mencionando que o apresentara diante de reis e de seus sábios. “E eu

falei nesse sermão diante de reis e seus sábios, e demonstrei que [o Direito de Resistência] é inapropriado. E que não há possibilidade de o povo se voltar contra seu rei e tirar-lhe a governança e o reinado, ainda que ele seja extremamente mau” (ABRAVANEL, 2007a, p. 283).

Entretanto, parece-nos que a questão pode ir além da oportunidade de ordem política e pertencer a um dos fundamentos da filosofia política de Abravanel. Entendemos que o pensamento de Abravanel gira em torno de dois mundos: um utópico e o outro distópico. O conformismo com o que está acontecendo (a distopia), aliado a um lamento sobre como deveria ter sido. Ele jamais propõe uma solução que contemple todos os problemas enfrentados na prática. Apenas argumenta e convive com o fato de que a realidade presente deve ser absorvida nas condições por ela impostas, sem a esperança do pleno conserto. Portanto, não surpreende a sustentação de uma dura crítica ao regime monárquico, que não deveria ter sido implementado. E a sua posição radicalmente contra qualquer resistência às ordens do Soberano.

Autoridades cristãs, conforme aponta Abravanel, debateram fartamente o tema e entenderam que justamente a partir da Bíblia Hebraica seria sim possível demonstrar a legitimidade do povo em destronar seu rei tirano, ou, se preciso, matá-lo. E fundamentam a aceitação bíblica ao direito de resistência a partir do relato da cisão do reinado de Israel, trazido no Livro de Reis I, capítulo 12. Todavia, segundo Abravanel, embora existam diversos relatos dessa prática, especialmente no reinado da Samaria¹⁰⁵, não se deve acolher a leitura desses textos como demonstração de aprovação moral, de acordo com as intenções dos cristãos. E diz: “E eu proferi este sermão diante de reis e seus sábios, e demonstrei que não é apropriado. E que o povo não tem o poder de se rebelar contra seu rei derrubando seu governo e seu trono. Ainda que [o rei] aja da maneira vil” (ABRAVANEL, 2007a, p. 283).

Na Espanha, apesar do caráter religioso dos soberanos, a legitimação do poder foi feita mais por princípios legais do que religiosos. Lá, o Absolutismo foi legitimado por teses contratuais. Ou seja, o poder centralizado do rei era explicado pela existência de um contrato entre rei e sociedade. A tarefa de organizar a estrutura social pertencia ao rei.

Além disso, as vontades do rei e do povo deveriam estar em harmonia, buscando o bem-estar comum. Nesse contexto, é bastante compreensível o debate entre Abravanel e as autoridades religiosas da igreja. Estas últimas advogavam pela possibilidade teórica ao direito de resistência – seguindo Tomás de Aquino –, e Abravanel se mostrava absolutamente refratário

¹⁰⁵ Após a cisão do reinado, a parte Israel (Samaria) teve diversos episódios de golpes e tomadas de poder. O Rei Zimri assassinou o rei Ala que o antecedeu. Conseguiu sustentar-se no poder por apenas sete dias, e foi assassinado. A instabilidade que se sucede com a tomada de poder por outros dois reis, Tavni e Omri, e mais uma cisão no povo dão conta de sucessivas práticas de resistência contra reis indesejáveis. O que não permite inferir qualquer concessão de legitimidade moral pelos fatos narrados.

a esta possibilidade, aproximando-se do pensamento que mais tarde seria defendido por Bossuet como forma de legitimar o mais poderoso dos regimes absolutistas: o de Luiz XIV, na França. Ocorre, entretanto, que Bossuet se mostra absolutamente solícito ao chamado de filosofar e teorizar em favor da monarquia absolutista. Ainda segundo Bossuet, o rei presta contas apenas a Deus. Jamais os súditos estarão isentos de seu respeito. É necessário obedecer inclusive aos príncipes "coléricos e injustos" (ABRAVANEL, 2007a, p. 283); inclusive aos pagãos. A ofensa ao rei, que se traduziria imediatamente em ofensa a Deus, coube de maneira surpreendente em meio a todos os ataques que Abravanel desferira contra toda e qualquer forma de monarquia.

Na continuação a seu comentário, Abravanel apresenta três argumentos em favor da impossibilidade do direito de resistência.

1º argumento: o povo firmara um pacto de guardar e executar suas ordens e suas leis.

A tese de contrato recíproco entre súditos e soberano defendida em 1690 por Bossuet, inspirada no pensamento de Hobbes, também fora antecipada por Abravanel no final do Século XV. Como escreve:

O povo, ao colocar sobre si um rei, firma um pacto de guardar e cumprir suas ordens. E este pacto e juramento não é condicional, mas um trato absoluto, por isso, aquele que se rebelava contra o rei era passível de pena de morte (conforme o Talmud Sanhedrin 49A), fosse o rei justo ou perverso. (ABRAVANEL, 2007a, p. 283)

O Talmud é evocado para dar suporte à tese. No tratado de Sanhedrin (49A), defende-se que aquele que se rebela contra o rei merece a pena de morte, “seja o rei justo, ou iníquo”, acrescenta Abravanel. Não há, com efeito, qualquer “excludente de ilicitude” prevista em caso de tirania do rei. Apenas a previsão de que a rebelião seria apenada com a morte. Entretanto, o rei trazido nesta passagem do Talmud de Sanhedrin é o rei David, e, obviamente, a legitimidade de seu reinado, e, portanto, a prerrogativa de se castigar àqueles que contra ele se rebelavam, era absolutamente aceitável, sem ter de excluir necessariamente a possibilidade de se exercer o direito de resistência. Ainda assim, Abravanel busca este apoio ao seu argumento provavelmente por entender que a ligeireza com que o conceito de “*rebelde contra o reinado*” é evocado para justificar os assassinatos extrajudiciais na Bíblia Hebraica daria conta da gravidade do tema. Portanto, “fosse o rei justo ou perverso, pois não caberia ao povo decidir acerca de sua justiça ou perversidade” (ABRAVANEL, 2007a, p. 283), conclui Abravanel. E tudo isso em razão de um suposto juramento e do pacto firmado entre o povo e o rei, que não vem demonstrado. Ao povo caberia apenas honrá-lo, sem nenhum direito de tirá-lo do poder.

Em favor de Abravanel pode-se dizer que a tradição oral, tanto no Talmud como no Midrash, reconhece uma certa inviolabilidade dos reis. O Talmud, tratado de Kidushin 32B, declara que um rei não tem o poder de dispensar seus súditos de honrá-lo. À diferença do que ocorre com a honra devida aos pais, que podem abdicar dela, se assim desejarem, o rei não tem esse poder. Parece que a instituição do reinado supera as particularidades do rei de turno. E esta seria inviolável.

No Midrash, também há a menção de que Moisés, mesmo diante da tirania do Faraó, mostra algum cuidado na forma com que confronta suas seguidas ameaças de trazer pragas ao Egito, caso Faraó não deixasse o povo de Israel servir a Deus no deserto. Na primeira delas, Moisés adverte que caso o Faraó não atenda ao pedido de Deus, “nós poderemos ser castigados com a espada” (Êxodos 5:3). Segundo a interpretação do Midrash¹⁰⁶, Moisés teria dado a honra ao reinado de Faraó, pois certamente quis dizer que a espada se abateria contra o monarca, mas, num ato de respeito à instituição do reinado, desviou a linguagem e a direção da espada a ele e ao povo israelita. Há ainda três episódios bíblicos bastante ilustrativos nos quais Abravanel, sob absoluta influência de sua convicção acerca da inviolabilidade dos reis, apresenta uma interpretação.

Em Reis I, estão descritos os últimos dias do rei David em que ordena a seu filho e herdeiro, Salomão, matar Joab, o ministro da guerra. Já como rei, Salomão cumpre a ordem do pai, condenando e matando Joab. Abravanel afirma que o que causara a sua condenação teria sido o “apoio traiçoeiro de Joab na conspiração de Adonias, que tencionava herdar o trono de David.” (SAMULAR E AVEREBACH, 1963 p. 146)”. Ainda assim, a inviolabilidade absoluta do reinado tirânico, como quer Abravanel, não parece plenamente sustentada pelas fontes judaicas. E tampouco a natureza desse suposto pacto entre o povo e seu rei fica demonstrada. Ao contrário, esse entendimento parece contradizer a teoria que Abravanel apresenta acerca da origem dos reinados, quando diz:

Penso que os reis, de início, não foram escolhidos pelo povo, mas sim pela força. E o mais forte acaba vencendo [...] e eles se colocaram como donos, como se o Altíssimo os tivesse dado a terra e tudo que há nela. E deixaram de herança aos seus filhos e netos, eternamente, como se fosse uma terra adquirida por recursos próprios (ABRAVANEL, 2007f, p. 279).

Por outro lado, causa estranheza o fato de Abravanel não evocar como prova de sua tese os dois episódios em que David se recusa a matar o rei Saul, mesmo este o perseguindo para

¹⁰⁶ Shemot Raba, mencionado por Rashi no comentário ao versículo.

matá-lo (Samuel I, 23:10). E a execução de pena capital *extra legis* que David impõe ao Amaleki em Samuel II, capítulo 1, que confessara ter matado Saul, mesmo tendo o feito a pedido do próprio rei, numa clara sugestão de inviolabilidade do monarca (Samuel II, 1:12). E, ainda, matando aqueles que haviam assassinado o filho de Saul, Ish Boshet, que, àquela altura, representava o resquício do decadente reinado de Saul e que estava impedindo o seu próprio reinado de se estabelecer sobre todo o povo de Israel. Seriam casos claros da inviolabilidade do rei. Mas, ao invés disso, Abravanel surpreende em seu comentário dizendo que David matara o Amaleki para dar o exemplo e que não fosse fácil aos olhos do povo violar o rei. E nada comenta sobre um eventual castigo merecido por este Amaleki ter infringido o pacto do povo com seu rei; apenas diz:

Não resta dúvida de que a intenção de David, ao valorizar tanto a proteção do rei, era que não se desprezasse a honra do rei. Pois seria ele rei e procurou ensinar algo que lhe seria útil no futuro. Por isso matou o Amaleki e os homens que mataram Ish Boshet [...] (ABRAVANEL, 2007d, 24:6)

"A Monarquia é sagrada e atentar contra os reis é um sacrilégio", segundo Bossuet (apud CHEVALLIER, 1999). Nesse ponto, Abravanel está de acordo. Entretanto, ela pode ser a um só tempo corrupta e sagrada. Abravanel faz conviver dois aspectos absolutamente antagônicos na figura do rei. O que só se explica quando tratamos da distopia de Abravanel. De tal sorte que a monarquia é sagrada nos limites de uma realidade distópica, que, apesar de suas iniquidades, recebe o rei como meio de governança. E toda governança tem sua centelha divina. A seu favor, Abravanel tem a trágica história dos reis de Israel. Antes de se contestar a possibilidade filosófica de juntar a um só tempo o sagrado e o corrupto, cumpre, defende Abravanel, observar a experiência da monarquia israelita, que, em última análise, era o modelo dos novos estados nacionais europeus e suas respectivas monarquias absolutistas em seu tempo. Para Bossuet, "sem essa autoridade absoluta, não se pode praticar o bem e nem reprimir o mal; é preciso ser tal o seu poder que ninguém tenha esperança de se lhe subtrair, 1999). Segundo Hobbes: "Se houver num Estado qualquer autoridade capaz de deter o"(apud CHEVALLIER curso do poder público e de estorvá-lo em seu exercício, ninguém estará em segurança"(apud CHEVALLIER, 1999).

2º argumento: o rei está para a sua terra como Deus estão para toda a criação.

Tendo como maior sinal dessa semelhança o poder absoluto de castigar concentrado nas mãos dos reis. A anulação temporária das leis em atitudes de exceção encontra correspondência na anulação temporária de leis da natureza quando Deus executa um milagre.

“O rei é único no seu reino, tal qual Deus é único no seu universo” (ABRAVANEL, 2007a, 283).

Abravanel busca também na *Halachá* fundamentação para essa tese: “Ao ver um rei de qualquer nação deve-se abençoar dizendo: Bendito é Aquele que compartilha sua honra com o ser humano. E quem vê um rei de Israel diz: Bendito é Aquele que compartilha sua honra com aqueles que o temem”. (ABRAVANEL, 2007a, 283).

Os sábios Talmúdicos reconhecem, portanto, que Deus teria concedido parte de sua própria honra aos reis. Por isso, um popular não pode, sob nenhuma justificativa, desrespeitar um rei, pois seria como se o fizesse contra o próprio Deus. Aqui sim Abravanel evoca o fato de David ter se recusado a matar Saul quando pôde, mas se arvorando nas palavras utilizadas por aquele: “Pois quem pode levantar sua mão contra o ungido de Deus e ficar limpo?” (Samuel I, 26:9). Na mesma medida em que evoca o Talmud para apontar a centelha divina que está sobre os reis, Abravanel enfatiza a designação “ungido de Deus”. David não estaria disposto a ultrajar aquele homem que o perseguia por carregar essa centelha divina. Nada relacionado a qualquer pacto firmado entre o povo e o rei.

3º Argumento: pertinente apenas ao povo de Israel, diz que já que o rei sobe ao poder por escolha divina, o povo não tem nenhuma gerência sobre isso.

Segundo Abravanel, quem não deu o poder, não pode tirá-lo. Desta forma, sugere que o único meio legítimo de se tirar o rei iníquo escolhido por Deus seria pedindo a Ele que o fizesse. Ou seja, rezar pela morte do monarca.

O corolário da absoluta impossibilidade de haver um direito de resistência do povo diante de seu rei é que a monarquia, também por isso, se mostra muito perigosa. Muitos autores, como Netanyahu e Isaac Baer, apontavam a crítica voraz à monarquia e a recusa ao direito de resistência como um paradoxo. Como Abravanel poderia conviver com as duas ideias? Entretanto, entendemos que, ao aceitar a monarquia, o povo abdica de sua liberdade ficando vulnerável à toda sorte de caprichos de um rei detentor de plenos e inabaláveis poderes, segundo Abravanel.

E o que dizer dos sucessivos desafios que profetas faziam aos reis perversos, como o fez o profeta Eliás ao rei Achab? Ou quando o profeta Eliseo, em Reis 2 capítulo 9, ordena a unção de Yehu como meio de dar início a uma clara rebelião contra a casa real de Achab?

É plausível assumir que Abravanel aceita a legitimidade na ação de profetas contra os monarcas, como fartamente descrito nos relatos bíblicos nos livros de Samuel e Reis. Possivelmente, os profetas detinham o mandado para contestar os reis no exercício do poder, na mesma medida que recebiam a ordem divina de ungi-los. Também por isso, supõe-se, rechaçava a prova à legitimidade do Direito de Resistência evocada pelos cristãos, fulcrada na cisão do reinado de Israel contra o rei Rechavam, filho de Salomão, executada a partir da unção de Yerovam pelo profeta Achia Hashiloni.

Em suma, Abravanel advoga pela absoluta impossibilidade de se rebelar contra um rei. Seja ele seu próprio rei, ou um rei estrangeiro.

13 CONCLUSÃO

No presente trabalho procurou-se demonstrar que Dom Isaac Abravanel deixou um legado na conceituação do Estado do povo de Israel ao comentar e interpretar o “trecho do rei”, *parashat hamelech*, em Deuteronômio capítulos 16 e 17. Nesta conceituação encontram-se uma ampla descrição do estabelecimento de instituições de justiça, papel dos profetas e lugar dos reis no Estado preceituado pela Torá.

Partimos de sua biografia para contextualizar e destacar sua experiência como homem de Estado. Procuramos, com isso, conferir autoridade às suas ideias, sob a consideração de um conhecimento prático que o diferenciava de outros exegetas, em especial para a temática deste trabalho. Como introdução à sua filosofia política, destacamos sua teoria acerca do Estado de Natureza para se compreender a origem de seu pensamento. Diferentemente do entendimento de Julius Guttman, em sua “Filosofia do Judaísmo”, ao considerar que “o colapso da vida judaica na Espanha tenha levado [Abravanel] a negar a civilização e o Estado e a exaltar a vida simples e tranquila do Estado de Natureza” (GUTTMANN, 2003, p. 287), apresentamos um autor cujo pensamento presta deferência à sua fé, a despeito das agruras de sua vida. Aqui enfocamos sua experiência de vida. Seu conhecimento das entranhas do poder. O choque ideológico entre os valores de sua fé e a deterioração moral que presenciava. Parte significativa de sua obra fora escrita antes do Édito de Granada, inclusive seu comentário antimonárquico que aparece em Samuel I, capítulo 8.

A diferença entre o sistema dos Shoftim (Juízes) e o dos Melachim (Reis) é abordada sob a ótica dos resultados. O que funcionou e o que não funcionou à luz dos valores da Torá, segundo o pensamento de Abravanel. O primeiro seria o sistema idealizado pela Torá. O segundo fora aceito apenas *a posteriori*. De tal sorte que se pode concluir três fundamentos que sustentam a posição de Abravanel sobre o Estado: 1. Experiência própria; 2. A observação dos relatos da Bíblia Hebraica; 3. A problemática exegética da passagem do rei em Deuteronômio 17 em aparente contradição com Samuel I cap. 8. O que equivale a dizer: sua experiência pessoal alimentou a sua convicção profundamente refratária à monarquia; percebeu que o relato histórico/bíblico poderia corroborar suas convicções; e, por fim, a solução exegética aos questionamentos oriundos do texto a partir de uma base doutrinária sustentável.

Dom Isaac Abravanel acusou, ainda, um processo inevitável de degeneração das monarquias, sempre no sentido da tirania. Mesmo no contexto de limitações impostas por leis, os reis dispunham de meios para se sobrepor sobre as instituições, tornando-se, primeiramente,

um rei absolutista, e seguindo na direção da tirania. Em suma, não haveria nenhuma forma virtuosa de exercício da monarquia, seja para Israel, seja para demais povos.

Por que Abravanel se afasta da possibilidade de entender o rei de Israel como uma exceção ao que a experiência o havia mostrado? Afinal, houve reis sobre os quais as escrituras tecem elogios devido à sua devoção a Deus. Abordamos que, para Abravanel, a monarquia trazia adversidades insuperáveis mesmo quando praticada por reis justos. Em face disso, a condição ideal que emanaria do messias – e de sua era – não se confunde com as monarquias, ainda que essas fossem virtuosas. O Messias traria consigo a volta de um tempo utópico vivido no início de tudo, no Estado de Natureza.

Demonstrou-se, ainda, que Bentsyon Netanyahu exagera ao afirmar que Abravanel precisou lutar contra toda a tradição judaica “de início ao fim” para demonstrar que “o estabelecimento de uma monarquia não era um preceito divino”. Ao longo do trabalho, apontou-se a presença de opiniões que corroboravam a ausência de um preceito explícito nesse sentido, ou, quando menos, o cuidado que Abravanel teve em reinterpretar passagens talmúdicas em favor de sua tese. Além do comentário do exegeta renascentista Ovadia Sforno, que também comparou o preceito da monarquia com o da mulher formosa cativa.

Abravanel estava suficientemente convencido da violação que a monarquia representava a valores da Torá e não hesita em incluí-la na categoria da fatalidade do impulso do mal. Entretanto, ressaltou-se que a mulher formosa é um evento isolado pertinente apenas àquele soldado que cede aos seus desejos pessoais. A monarquia, uma vez estabelecida, tenderia a durar *ad eternum*, enraizando-se na vida de todo o povo e moldando a transmissão estrutural da Torá. Uma nova realidade sem volta surgiria ao se ceder aos “impulsos do mal” coletivos de uma única geração. Como evocar uma medida de exceção com tamanho impacto? É, com efeito, difícil aceitar, em princípio, que ao tal “impulso do mal” fosse dado tamanha desenvoltura para agir e determinar a vida de todo o povo de Israel por todas as gerações. Nesse ponto, também citamos Julius Guttman, que se expressara criticamente a Abravanel afirmando que é “mais do que forçar a questão o fato de Abravanel ver as leis políticas da Torá apenas como uma concessão à depravação humana existente” (GUTTMANN, 2003, p. 287).

Entretanto, nossa pesquisa nos escritos de Abravanel identificou que uma análise mais holística traz à luz um coerente pensamento, que, ao final, entende que no período distópico vivido entre as duas utopias, Estado de Natureza e Era Messiânica, vem a Torá socorrer o homem de seu impulso do mal em todos os aspectos de sua vida. Deixando sua interpretação acerca da monarquia bíblica apenas como exemplo mais contundente de uma estrutura maior, toda ela conspirando contra o impulso do mal, como escreve em Genesis 12:7:

E tu não deves dizer: ‘se todos os trabalhos criativos [que criam coisas a partir dos exageros e que não são naturais] e que o ajuntamento em províncias e cidades é mau aos olhos de Deus, como a Torá não os proibiu a Israel posteriormente?’ Pois a resposta disto está formada. À medida em que Deus via que o homem e todos os seus descendentes já haviam investido em desejos por trabalhos exagerados e que submergiram neles, não os proibiu a seu povo..., mas incentivou que os israelitas se portassem nesses trabalhos nas mãos da retidão e num caminho adequado, não degenerado: e isto é como assunto do rei, que era repulsivo aos olhos de Deus, mas conforme viu que de toda forma o escolheriam, ordenou que fosse [o rei] Sua escolha através de Seus profetas, além dos diversos preceitos nos assuntos [ligados ao] rei (ABRAVANEL, 2007a, p. 115).

Procurou-se demonstrar, portanto, ter Abravanel recusado a integrar as fileiras dos pensadores do absolutismo. O homem de Estado, que tateou a filosofia e o misticismo, era um homem de fé. Seu pensamento transcendeu ao pragmatismo.

Pensadores renascentistas, que se esforçaram para conferir legitimidade teórica aos reis absolutistas, deram um salto extremado em direção ao poder pleno do rei. Partindo do “homem lobo do homem” de Hobbes, ou ideias equivalentes, diversos pensadores discorreram sobre um Estado de Natureza insustentável socialmente e partiram para o Absolutismo como uma única solução.

Ora, por que a única maneira de se superar o suposto calamitoso Estado de Natureza só se viabilizaria por meio de um rei absolutista? É também nesse espaço que entra o pensamento de Abravanel, que, a despeito de discordar desta visão de Estado de Natureza, e rechaçar a fatalidade da “guerra de todos contra todos”, afirma que, na hipótese de governos serem necessários, o governo de um sempre carregara desvantagens quando comparado ao de muitos, assim como o governo perene é desvantajoso em face do temporário.

Abravanel não aceitou teorizar em favor do poder absoluto do rei, salvo no que chamamos de situação *a posteriori*, ou seja, depois de ungido, ou empossado, uma nova realidade de deferências passara a existir. E novos parâmetros conceituais e filosóficos comporiam a natureza do poder absoluto do rei. Desaguando num pensamento extremado contra o direito de resistência ao tirano, calcado num pacto inquebrável entre o rei e seus súditos. O que foi visto como paradoxal por autores como Netanyahu.

Enfim, Abravanel conheceu a estrutura do Estado por dentro. Formou juízos de valor calcados numa sólida base de sua experiência de vida. Poucos, na história do pensamento judaico, estiveram tão perto do poder, de suas instituições e pessoas, e viram o estrago que fazia na índole humana. Abravanel viu iniquidades e sofreu na própria carne quando a arbitrariedade cruel de reis absolutistas atingira a ele e a seu povo. O que certamente colaborou para a sua forte convicção acerca da natureza maléfica da monarquia e da estrutura de poder que a

acompanha. E cuidou de fundamentar de forma robusta a desnecessidade de um rei ao evocar como alternativa a sistemática vivida desde Moisés até o encerramento do período dos juízes com a unção do rei Saul e o término do mandato de Samuel como juiz. Para tanto, presumiu o pleno cumprimento dos preceitos estruturantes do sistema judicial.

Mas qual seria, então, o sistema de Estado e governo ideal para Dom Isaac Abravanel?

Sua obra não parece conter sinais de clareza a respeito disso. Sua defesa ao período dos juízes em detrimento à monarquia está longe de detalhar e, muito menos, teorizar sobre sistemas de governo. Em princípio, sabe-se mais o que Abravanel reprova do que seu contrário. Mas é possível identificar em seus escritos pontos que sugerem algum posicionamento. Dois estudiosos de Abravanel, Bentsion Netanyahu e Yitzhak Baer, ofereceram, cada um, uma resposta.

Baer entende que Abravanel era um “humanista devoto da república” (BAER, 1988, p. 256). Sua opinião se baseia nas duríssimas e reiteradas críticas desferidas contra o regime monárquico. Ao mesmo tempo, Abravanel defende, ao longo de sua obra, que não existe justificativa moral para a relação de poder e dominação entre os homens, o que, com efeito, lhe conferia traços humanistas. Ao tratar do sistema vigente em Veneza, ele parece nutrir forte simpatia às suas estruturas de Estado. Mas o autor não proporciona base suficiente para uma conclusão de que esse era o sistema por ele idealizado.

Netanyahu refuta a ideia de Baer concluindo ser ainda obscura a explicação da feroz oposição de Abravanel à monarquia. Sua biografia, em princípio, não a justificaria. Importante ressaltar, argumenta Netanyahu, que Abravanel, ao mesmo tempo que se opõe à monarquia, pressupõe que o povo jamais tem o direito de se levantar contra o rei. Mesmo diante da tirania, como já abordado. Quando muito, o povo poderia rezar para que Deus encurtasse seus anos de vida. A contradição é flagrante. Abravanel passeia por dois extremos. Não reconhecia legitimidade moral nos governos dos reis, mas reconhecia, com pragmatismo, a importância da manutenção do *statu quo*. Do ponto de vista da fé judaica, Abravanel enxerga na junção entre o rei e a figura do profeta, a exemplo de Moisés, a conformação ideal para a governança e estruturação do Estado. O que conduz a opção pela Teocracia como sistema idealizado por Dom Isaac Abravanel, segundo Bentsion Netanyahu. (NETANYAHU, 2005, p. 201). E, sendo assim, conclui-se que, a despeito de toda retórica embasada e os debates promovidos em seus escritos, Abravanel afastou de si a possibilidade de propor um sistema ideal, deixando por conta do messianismo¹⁰⁷ a solução da questão.

¹⁰⁷ Dom Isaac Abravanel escreveu dois livros sobre o messianismo judaico: *Mayanei HaYeshua* e *Yeshuot Meshicho*. Foi um dos grandes teóricos e pensadores deste tema.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Alfredi Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ABRAVANEL, Dom Isaac. **Comentários ao livro dos Juízes**– *Pirush al Hneviim Rishonim* (Hebraico). Jerusalém: Horev, 2007c.
- ABRAVANEL, Dom Isaac. **Comentários aos primeiros profetas Reis I** = *Pirush al Hneviim Rishonim* (Hebraico). Jerusalém: Horev, 2007f.
- ABRAVANEL, Dom Isaac. **Comentários aos primeiros profetas Samuel I** = *Pirush al Hneviim Rishonim* (Hebraico). Jerusalém: Horev, 2007d.
- ABRAVANEL, Dom Isaac. **Comentários aos primeiros profetas Samuel II** = *Pirush al Hneviim Rishonim* (Hebraico). Jerusalém: Horev, 2007e.
- ABRAVANEL, Dom Isaac. **Comentários sobre a Torá Deuteronômio** = *Pirush Al Hatorá Devarim* (Hebraico). Jerusalém: Horev, 2007a.
- ABRAVANEL, Dom Isaac. **Comentários sobre a Torá Gênesis** = *Pirush Al Hatorá Bereshit* (Hebraico). Jerusalém: Horev, 2007b.
- ABRAVANEL, Dom Isaac. Oferenda Pascal = *Zevach Pessach*. In: EINSENSTEIN, J. D. (Ed.). **A compendium (in hebrew) of authorative commentaries and original illustration on the Hagadá**. Israel, 1969.
- ARAMA, Isaac. **Akedat Itschak**. 1522. Disponível em: https://www.sefaria.org.il/Akeidat_Yitzchak?lang=he. Acesso em: maio 2021.
- ARISTÓTELES. **Política**: edição bilingue. Lisboa: Veja, 2005.
- BAER, Yitzhak. **Galut**. Maryland: University Press of America, 1988
- BERKOVITS, Eliezer. **A Halachá: sua força e seu objetivo** = *HaHalachá Cochá VeTafkidá* (Hebraico). Jerusalém: Mossad HaRav Kook, 2006.
- BERLIN, Natan Tsvi Yehudá. **A fala profunda** = *Haemek Davar* (Hebraico). Valozhyn: Sefaria, 1880. Disponível em: https://www.sefaria.org/Haamek_Davar_on_Genesis?lang=bi. Acesso em: maio 2021.
- BUBER, Martin. **Reino do céu** = *Malchut Shamaim* (Hebraico). Jerusalém: Mossad Bialik, 1965.
- CARTLEDGE, Paul. **Democracy a life**. New York: Oxford University Press, 2016.
- CHEVALLIER, Jean Jaques. **As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias**. Tradução de Lydia Cristina. Rio de Janeiro: Agir, 1999.
- DALLARI, Dalmo de Abreu. **Elementos de teoria geral do estado**. 25. ed. São Paulo: Saraiva, 2005.

FRUMAN, Yehudá. **O Talmud em sua formação** = *Hatalmud KeHavaiato* (Hebraico). Jerusalém: Michlelet Herzog. Disponível em: <http://www.daat.ac.il/daat/toshba/hatalmud/tohen-2.htm>. Acesso em: maio 2021.

GIRONA, Nissim. **Sermões de Ran (Rabenu Nissim)** = *Drashot HaRan* (Hebraico). Jerusalém: Mossad HaRav Kook, 2003.

GONZAGA, Álvaro de Azevedo. Direito natural e jusnaturalismo. In: CAMPILONGO, Celso Fernandes; GONZAGA, Álvaro de Azevedo; FREIRE, André Luiz (Coord.). **Enciclopédia Jurídica da PUC-SP: teoria geral e filosofia do direito**. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2017. Disponível em: <https://enciclopediajuridica.pucsp.br/verbete/63/edicao-1/direito-natural-e-jusnaturalismo>. Acesso em: maio 2021.

GUTTMANN, Julius. **Filosofia do Judaísmo: a história da filosofia judaica desde os tempos bíblicos até Franz Rosenzweig**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

HAMEIRI, Menachem. **Ordem do recebimento** = *Seder HaKabalá* (Hebraico). Jerusalém: Machon Ofek, 2006.

HERZOG, Isaac. **Judaísmo, lei e moral** = *Yahadut Chok UMussar* (Hebraico). Jerusalém: Yediot Achronot, 2003.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou a matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

HOFFMANN, David Tzvi. **Comentários sobre Deuteronômio**. Berlin 1904.

IBN EZRA, Rabi Avraham ben Meir. **Comentários sobre Deuteronômio em grandes escritos** = *Mikraot Gdolot* (Hebraico). Jerusalém: Mahon Hamaor, 2003.

ITZCHAKI, Rabenu Shlomo (Rashi). **Comentários sobre Deuteronômio em grandes escritos** = *Mikraot Gdolot* (Hebraico). Jerusalém: Machon Hamaor, 2003.

JEWISH Encyclopedia Daat (in Hebrew). Jerusalem: Michlelet Herzog. Disponível em: <http://daat.ac.il/encyclopedia/>. Acesso em: maio 2021.

JOHNSON, Paul. **História dos Judeus**. Tradução Henrique Mesquita e Jacob Volfzon Filho. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

KENNY, Anthony. **Uma nova história da filosofia ocidental: volume 2: Filosofia medieval**. Tradução Edson Bini. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

LEIBOWITS, Nehama. **Reflexões sobre Deuteronômio** = *Yuinim al Sefer Devarim* (Hebraico). Jerusalém: Histadrut Hatsionit Olamit, 1970.

LEIBOWITS, Nehama. **Reflexões sobre Gênesis** = *Yuinim al Sefer Bereshit* (Hebraico). Jerusalém: Histadrut Hatsionit Olamit, 1970.

LEIBOWITS, Yeshayahu. **Sete anos sobre a porção semanal** = *Sheva Shanim Al Parashat Hashavua* (Hebraico). – Jerusalém: Hemed, 2004.

LUZZATO, Shmuel David. **Comentários sobre Deuteronômio**. Pádua, 1871. Disponível em: https://www.sefaria.org/Shadal_on_Deuteronomy?lang=en. Acesso em: maio 2021.

MACCOBY, Haym. **O Judaísmo em julgamento: os debates judaico-cristãos na Idade Média**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

MAIMÔNIDES, Rabi Moshe. **Guia dos perplexos** = *More HaNevuchim* (Hebraico). Tradução de R. Yosseph Kapach. Jerusalém: Mossad Harav Kook, 1977a.

MAIMÔNIDES, Rabi Moshe. **Guia dos perplexos** = *More HaNevuchim*. (Hebraico). Com comentários de Dom Isaac Abravanel, tradução de Ibn Tibon Barzani. Jerusalém Harav Kook, 1977b.

MAIMÔNIDES, Rabi Moshe. **Introdução ao comentário sobre a Mishná: Seder Zraim**. Tradução do Rabino Yossef Kapach. Jerusalém: Mossad Harav Kook, 1963a.

MAIMÔNIDES, Rabi Moshe. **Introdução ao comentário sobre a Mishná: Perek Chelek**. Tradução do Rabino Yossef Kapach. Jerusalém: Mossad HaRav Kook, 1963b.

MAIMÔNIDES, Rabi Moshe. **Mishne Torá em livro dos juízes** = *Shoftim* (Hebraico). Edição Shabtai Frankel. Jerusalém: Bnei Berak, 2005.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**. Tradução de Dominique Makins a partir da edição inglês de W. K. Marriott. São Paulo: Hunter Books, 2014.

MIDRASH RABA. Disponível em: https://www.sefaria.org.il/Bamidbar_Rabbah.13?lang=he. Acesso em: maio 2021.

NACHMÂNIDES, Rabi Moshe. **Comentários a Deuteronômio** = *Pirush al Devarim* (Hebraico). Jerusalém: Mossad Harav Kook, 2007b.

NACHMÂNIDES, Rabi Moshe. **Comentários a Gênesis** = *Pirush al Bereshit* (Hebraico). Jerusalém: Mossad Harav Kook, 2007a.

NAVON, Chaim. **O modelo de estado de acordo com a Torá** = *HaMishtar HaMedini Al Pi HaTorá* (Hebraico). Jerusalém: Michlelet Herzog, 2006.

NETANYAHU, Benzion – Dom Isaac Abravanel Stetasman and Philosofer (Hebraico) - Editora Shokan; 2005).

OTTONICAR, Flavio Gabriel Capoinzaiki. John Locke e direito de resistência. **Investigação Filosófica**, Macapá, v. 10, n 1, p. 75-95, 2019. <http://dx.doi.org/10.18468/if.2019v10n1.p75-85>. Disponível em: <https://periodicos.unifap.br/index.php/investigacaofilosofica/article/download/4995/pdf>. Acesso em: maio 2021.

PIRKEI AVOT = Ética dos pais. Disponível em: https://www.sefaria.org.il/Pirkei_Avot.1?lang=he. Acesso em: maio 2021.

RAVITZKY, Aviezer – Sobre os Reis e leis no Pensamento Judaico na Idade Média (Entre R. Nissim Girondi e R. Itschak Abravanel) (Hebraico) *Al Melachim uMishpatim BaHagut HaYehudit BeImei HaBeinaim* (Bein R. Nissim Girondi ve R. Itschak Abarbanel) p. 469 –

491 – Jerusalém - (1989) REGEV, Shaul. **O método exegético de Abravanel** = *HaShita HaParshani Shel Abravanel* (Hebraico). Jerusalém: Machanaim, 1993.

ROSENBLÜT, Pinhas. **Monarquia e Estado na percepção de Dom Isaac Abravanel** = *Malchut VeMedina BeTfissato Shel Dom Isaac Abravanel* (Hebraico). Jerusalém: Gueulá e Mediná, 1969.

RUSSEL, Bertrand. **História do pensamento ocidental**. Tradução de Laura Alves e Aurelio Rebello. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2015.

SCHLOSS, Chaim. **2000 Years of Jewish history**. New York: Philipp Feldheim, 2019.

SFORNO, Rabi Ovadia. **Comentários sobre Deuteronômio em grandes escritos** = *Mikraot Gdolot* (Hebraico). Jerusalém: Mahon Hamaor, 2003.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos**. São Paulo: Contexto, 2009.

SILVA, Lucas Duarte. O direito de resistência civil e tiranicídio em João de Salisbury. **Veritas**, Porto Alegre, v. 64, n. 3, p. 1-18, jul./set. 2019. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2019.3.34628>. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/34628/19203>. Acesso em: maio 2021.

SAMULAR, Levi; AVEREBACH, Moshe. **A monarquia na visão de mundo de Abravanel** = *HaMlucha BeHashkafat Olamo Shel Abravanel* (Hebraico). Baltimore Mariland: Hagut Ivrit BeAmerica, 1963. p.134 -157.

TALMUD. **Tratado de Bava Batra**. Disponível em: https://www.sefaria.org.il/Bava_Batra?lang=en. Acesso em: maio 2021e.

TALMUD. **Tratado de Bava Kama**. Disponível em: https://www.sefaria.org.il/Bava_Kamma.2a?lang=en. Acesso em: maio 2021c.

TALMUD. **Tratado de Bava Metsia**. Disponível em: https://www.sefaria.org.il/Bava_Metzia.2a.1-12?lang=en. Acesso em: maio 2021d.

TALMUD. **Tratado de Kidushin**. Disponível em: <https://www.sefaria.org.il/Kiddushin.2a?lang=en>. Acesso em: maio 2021b.

TALMUD. **Tratado de Macot**. Disponível em: <https://www.sefaria.org.il/Makkot.2a?lang=en>. Acesso em: maio 2021f.

TALMUD. **Tratado de Sanhedrin**. Disponível em: <https://www.sefaria.org/Sanhedrin.2a?lang=en>. Acesso em: maio 2021a.

TALMUDIC Encyclopedia. Jerusalém: Herzog. Disponível em: <https://www.talmudic-encyclopedia.org/>. Acesso em: maio 2021.

TANACH. **Tanach: the Jewish Bible**. Brooklyn: Mesorah ArtScroll, 2020.

VILAS-BÔAS, Renata Malta. **Introdução ao estudo do direto**. Brasília: Fortium, 2005.